

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI
PUBBLICAZIONI DEGLI ARCHIVI DI STATO

SAGGI 6

ITALIA JUDAICA

“Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca”

Atti del II Convegno internazionale

Genova 10-15 giugno 1984

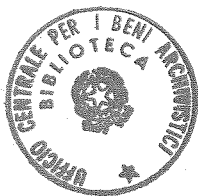
ROMA 1986

UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI

DIVISIONE STUDI E PUBBLICAZIONI

Comitato per le pubblicazioni: Renato Grispo, *presidente*, Paola Carucci, Arnaldo D'Addario, Antonio Dentoni Litta, *segretario*, Romualdo Giuffrida, Lucio Lume, Giuseppe Pansini, Claudio Pavone, Vilma Piccioni Sparvoli, Luigi Prosdocimi, Leopoldo Puncuh, Isabella Zanni Rosiello

Cura redazionale: Manuela Cacioli, Ludovica De Courten, Lucia Moro, Antonella Mulè



Distribuzione e vendita: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato – Libreria dello Stato,
Piazza Verdi 10, 00198 Roma

COMITATO ORGANIZZATORE

COMMISSIONE MISTA PER LA STORIA
E LA CULTURA DEGLI EBREI IN ITALIA

VITTORE COLORNI - Università degli Studi, Ferrara

FAUSTO PUSCEDDU - Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma

GIUSEPPE SERMONETA - The Hebrew University, Jerusalem

SHLOMO SIMONSOHN - Tel-Aviv University

PROGRAMMA

Domenica, 10 giugno

18,30 Seduta di apertura. Saluto delle autorità.

Prolusione di G. Sermoneta (Università di Gerusalemme): «Aspetti del pensiero moderno nell'ebraismo italiano dell'età barocca».

A. Agosto (Archivio di Stato di Genova): «L'Archivio di Stato di Genova e le fonti relative alla storia degli Ebrei genovesi dal XV al XVIII secolo».

Dibattito

Martedì, 12 giugno

Lunedì, 11 giugno

9,00-13,00 SEZIONE I: *Ebrei d'Italia in un'epoca di transizione.*

S. Simonsohn (Università di Tel-Aviv): «Il divieto di trasportare Ebrei dall'Italia in Palestina».

R. Bonfil (Università di Gerusalemme): «Riflessioni sulla storiografia ebraica in Italia nel Cinquecento».

Z. Ankori (Università di Tel-Aviv): «L'Ebraismo candiotto nell'ultimo secolo di dominazione veneziana: mito e realtà».

M. Luzzati (Scuola Normale di Pisa): «Dal prestito al commercio: gli Ebrei toscani nel XVI secolo. Alcune osservazioni».

9,00-13,00

A. Toaff (Università di Bar Ilan): «Il commercio del denaro e le comunità ebraiche 'di confine' (Pitigliano, Acquapendente, Sorano, Monte S. Savino, Lippiano) tra Cinquecento e Seicento».

R. Segre (Università di Tel-Aviv): «Il mondo ebraico nei cardinali della Controriforma».

A. Melamed (Università di Haifa): «Il concetto di storia ebraica nel pensiero ebraico italiano nei secoli XVI e XVII».

SEZIONE II: *Il pluralismo del mondo culturale ebraico in Italia nei secoli XVI e XVII.*

K. Stow (Università di Haifa): «Delitto e castigo nello Stato della Chiesa: ebrei e carceri a

Roma alla fine del Cinquecento e agli inizi del Seicento. *Primi sondaggi* ».

R. Urbani (Archivio di Stato di Genova): « Nuovi documenti sulla formazione della nazione ebraica nel Genovesato durante il XVII secolo ».

Dibattito

D. Pagis (Università di Gerusalemme): « La poesia degli Ebrei italiani nei secoli XVI e XVII ».

Dibattito

Giovedì, 14 giugno

9,00-20,00 Escursione a S. Fruttuoso.

Mercoledì, 13 giugno

9,00-13,00 *F. Parente* (Università di Roma): « Sisto Senese ».

G. Tamani (Università di Venezia): « Mordekay ben Yehudah Dato come poeta ».

M. Idel (Università di Gerusalemme): « Correnti principali nella Cabala italiana fra 1560 e 1660 ».

Venerdì, 15 giugno

9,00-11,00 *S. J. Sierra* (Università di Genova): « L'opera poetica di Moise Zacuto nella Venezia letteraria del Seicento ».

G. Saccaro Battisti (Università di Roma): « La cultura del Rinascimento italiano nell'opera di Abraham Cohen Herrera ».

Conclusioni.

PROGRAMME

Sunday, June 10th

6.30 p.m. Opening session. Greetings from the authorities.

Lecture by G. Sermoneta (The Hebrew University): «Aspects of modern Thought among Italian Jewry in the Baroque Period».

Monday, June 11th

9.00 a.m. - SECTION I: *The Jews of Italy*
1.00 p.m. *in an Era of Transition.*

S. Simonsohn (Tel-Aviv University): «The Prohibition of transporting Jews from Italy to Palestine».

R. Bonfil (The Hebrew University): «Reflections on Jewish Historiography in Italy during the 16th Century».

Z. Ankori (Tel-Aviv University): «The Jews of Crete during the last Century of Venetian Rule: Myth and Reality».

M. Luzzati (Scuola Normale di Pisa): «From Loan-banking to Trade: The Jews of Tuscany in the 16th Century. Some Observations».

A. Agosto (State Archives, Genoa): «The State Archives of Genoa and the Sources pertaining to the History of the Genoese Jews from the 15th to 18th Century».

Discussion.

Tuesday, June 12th

9.00 a.m. - A. Toaff (Bar Ilan University):
1.00 p.m. «Loan-banking and the Jewish

Community on the Border between the Papal States and Tuscany (Pitigliano, Acquapendente, Sorano, Monte S. Savino, Lippiano) between the 16th and 17th Century».

R. Segre (Tel-Aviv University): «The Jewish World viewed by the Cardinals of the Counter-Reformation».

A. Melamed (Haifa University): «The Concept of Jewish History in Italian Jewish Thought of the 16th and 17th Centuries».

SECTION II: *Pluralism in Jewish cultural life in Italy during the 16th and 17th Centuries.*

K. Stow (Haifa University): «Crime and Punishment in the Papal states: Jews and Prisons in Rome at the End of the 16th Century and the Beginning of the 17th. First inquiries».

R. Urbani (State Archives, Genoa): «New Documents on the Formation of the Jewish Nation in the Province of Genoa in the 17th Century».

Discussion.

Wednesday, June 13th

9.00 a.m. - F. Parente (Rome University):
1.00 p.m. «Sisto Senese».

G. Tamani (Venice University): «Mordekay ben Yehudah Dato as a poet».

M. Idel (The Hebrew University): «Major Trends in Italian Kabala between 1560 and 1660».

D. Pagis (The Hebrew University): « The Poetry of Italian Jews in the 16th and 17th Centuries ».

Discussion.

Thursday, June 14th

9.00 a.m. - Excursion to S. Fruttuoso.
8.00 p.m.

Friday, June 15th

9.00 a.m. - *S. J. Sierra* (Genoa University): « The Poetry of Moise Zaccuto against the Background of literary Venice in the 17th Century ».

G. Saccaro Battisti (Rome University): « The Culture of the Italian Renaissance in the Works of Abraham Cohen Herrera ».

Conclusions.

ELENCO DEI PARTECIPANTI

AGOSTO Aldo
AIRALDI Gabriella
ALFIERI Elena
ALPA Guido
ANTONIAZZI VILLA Anna
AROMANDO Angelo
ASSINI Alfonso
ATTOMA-PEPE Fernando
BACONCINI Carlo
BARBENSI M. Grazia
BARDOCCI Baldina
BEDARIDA Gabriele
BELLEZZA Ernesto
BENSI Paolo
BENTI Germano
BENZONI Gino
BERENGO Marino
BESIO Armando
BIGNAMI Luisa
BITOSSO Carlo
BOLOGNA Marco
BONDONI Simonetta
BONFIL Eva
BONFIL Roberto
BORZONE Roberto
BOSSA Roberta
BOZZANO Patrizia
BRUTTO Francesca
CABIBBE Giuseppe
CAFFAZ Umbertina
CALÒ Anselmo
CAMPAILLA Sergio
CARBONE Enrico
CARBONE Maria Silvia
CARMIGNANI Marta
CARNEVALE Adriana
CARUCCI Paola
CASTIGLIA Marco
CASTIGNOLI Paolo
CESANA Virginia
CIPOLLA Maria Teresa
COLAFEMMINA Cesare
COLORNI Alda
COLORNI Vittore
COPPOLA Elisa
COSTA Francesco
CROCCOLO Adolfo
DALAI EMILIANI Marisa
DALL'ORSO BELLEZZA Anna Maria
D'AMBROGI Lia

DELILLE Gérard
DELLO STROLOGO Anna
DE NICOLA Marialaura
DE PAZ Ada
DIBENEDETTI Rina
DISINT Adelaide
DI ZIO Tiziana
FAILLA Donatella
FERRARI Mauro
FERRI PICCALUGA Gabriella
FIANDRA Francesca
FIGARI Maria Teresa
FINZI Vittorio
FOA Claudio
FORTIS Umberto
FRABETTI Giuliano
FRATTARELLI FISCHER Lucia
FUMAGALLI Pier Francesco
GALETTA Francesco
GANDOLFO Gian Paolo
GARDELLA Rinaldo
GARIBBO Luciana
GENTILI Carla
GERARDI Elvira
GIORDANO Francesca
GIORDANO Marina
GIUFFRIDA Grazia
GIUFFRIDA Romualdo
GHERPELLI Giuseppe
GOLDBERG Mario
GRISPO Renato
HACOHEN Carmel
HACOHEN Denise
IDEL Moshe
IOLY ZORATTINI Pier Cesare
KATUNARICH Sergio
KOLEGA Alexandra
KORHMAN Fausta
LATTES Wanda
LAURETTI Paola
LAZAGNA Anna
LEVI FINZI Antonia
LEVI Franco
LEVI TAS Lia
LOMBARDO Antonino
LOMBARDO Maria Luisa
LOPEZ Guido
LUME Lucio
LUZZATI Ione
LUZZATI Luigi

LUZZATI Michele
MAYER MODENA Maria
MALANDRA Guido
MALKI Jacob
MANGINI Piero
MAZZEO Teresa
MAZZIOTTI Miriam
MEGHNAGI Rachele
MERELLO Silvana
MEROLLA Antonio
MESCHOULAM Gabriella
MESCHOULAM Vittoria
MIGLIAU Bice
MILANO Claudia
MILLU Liana
MOLINA Carlo
MORSELETTA LOLEO Maria
MONTIANI BENSI M. Rosa
MOSCATI Bianca
MOSCATO Alberto
MUTO Giovanni
MURZ IVY Pelish
NAGEL Silvia
NAHUM Raffaele
NEGRO M. Francesca
NIRENSTAIN Alberto
NIZZA MORPURGO Liana
NIZZA Davide
ODETTI Anna
OLLA REPETTO Gabriella
ORTONA Adriana
ORTONA Norberto
ORTONA Maurizio
ORTONA Renata
OTTOLENGHI MORTARA Luisa
OWENS Angela
PACE Umberto
PACIFICI Emanuele
PACIFICI Gioia
PAGANINI Carlo
PAGIS Dan
PAPA Maria Antonietta
PARDO Emilia
PARENTE Fausto
PARODI Daniela
PASQUA Teresa
PASQUINI Nello
PELISSETTO Paola
PESCE Rosa
PICCIOLI Bonaventura
PIGHETTI CARBONE Maria Grazia
PILOTTI Roberta
PINCI Antonio
PISA Franco
PISTARINO Geo
PRANDINI Carla
PRESTIA Giuseppe
PROFUMO M. Paola
PUPPO Marta

PUNCUH Leopoldo
PUSCEDDU Fausto
RAVERA Daniela
RELLA Elia
REFE Tina
RESTA Giorgio
RICALDONE Itala
RICCI Isabella
RICHETTI Elia
ROBOTTI MOTTA Maria Angela
ROCCATAGLIATA Gianna
ROMITI Antonio
ROSA Elena
RUFFINENGO Clelia
SACCARO BATTISTI Giuseppa
SALONE Anna Maria
SALVADORI Emilia
SANFILIPPO Mario
SARFATTI Michele
SAVELLI Rodolfo
SCHIAPPACANE Patrizia
SCIUNNACH Raffaella
SCOTTO Maria
SCOTTO Maurizio
SEGRE Renata
SERMONETA Giuseppe
SIERRA Ornella
SIERRA Sergio
SCHUNNACH Graziana
SPARTI Aldo
STEINDLER DESSAU Fanny
STEINDLER Livio
STELLA Irma Paola
STOW Kenneth
STRATTA Giancarla
STRIKLAND Sara
TAGLIACOZZO Fausto
TAGLIACOZZO MONTEC Lia
TAMANI Giuliano
TAMATO Lemy
TAS Luciano
TEGLIO Letizia
TEGLIO Massimo
TERRACINI Emma
TERRACINI Gustavo
TERRACINI Renata
TOCCI Giulio
TORRE Anna
TRIONFO Livia
TROJANO Oscar
URBANI Rossana
VITALI Silvana
WAGNER Alfred
ZANNI ROSIELLO Isabella
ZATELLI Ida
ZAZZU Guido
ZEVI Tullia
ZVI Ankori

Saluto del prof. Renato Grispo

Direttore generale per i Beni archivistici

Signor ambasciatore, signor sindaco, signore e signori, è per me un particolare piacere inaugurare questo secondo convegno internazionale su « Italia Judaica », cui mi è gradito recare il saluto del ministro per i Beni culturali e ambientali, on. Antonino Gullotti.

Apprendo il primo convegno « Italia Judaica » a Bari nel 1981, con la sua magistrale relazione su *Lo stato attuale della ricerca storica sugli ebrei in Italia*, il prof. Shlomo Simonsohn sottolineava — con una serie di dati statistici assai convincenti — come l'interesse degli studiosi e dei ricercatori per le vicende e la cultura degli ebrei italiani fosse in costante aumento a partire dal secondo dopoguerra.

Di tale interesse hanno costituito, tra l'altro, significativa testimonianza, oltre al convegno stesso di Bari (con il volume di atti che ne è derivato), il precedente convegno di Spoleto del 1979 sugli ebrei nell'alto medioevo, quello sugli ebrei nella Repubblica veneta (Venezia 1983) e infine questo convegno di Genova che oggi si inaugura.

La presenza bimillenaria degli ebrei in Italia — pur con alterne vicende — nelle diverse età e nelle diverse aree della penisola ha avuto infatti un significato speciale che rende particolarmente interessanti le ricerche, non solo sulla storia delle singole comunità, ma sul ruolo che esse hanno avuto e sul contributo recato alla vita economica e sociale, culturale e spirituale del nostro paese.

Il confronto periodico ormai felicemente avviato tra archivisti e studiosi di storia ebraica italiani e stranieri, sulla base di un accordo culturale di collaborazione bilaterale che ha già dato importanti frutti, contribuirà certamente ad una migliore valorizzazione di tale prezioso patrimonio culturale.

Devo dire, a questo proposito, che il fatto che si sia giunti ad un secondo convegno, è la prova che quegli auspici di continuità che furono affermati alla chiusura dei lavori del primo, non sono stati disattesi. L'appuntamento che ci eravamo dati è stato puntualmente rispettato, testimoniando come i motivi ispiratori di questa particolare manifestazione, insieme alle esigenze scientifiche e sociali che ne costituiscono il fondamento, abbiano continuato, nell'intervallo tra i due congressi, a sollecitare verso la ricerca più rigorosa delle fonti della storia degli ebrei in Italia, del loro peculiare modo di essere e di vivere il ruolo di minoranza etnico-religiosa, del loro delicato rapporto con le istituzioni, i centri di interesse e il resto della popolazione, ma soprattutto del loro essere protagonisti e interpreti culturali nel nostro paese.

Nella prefazione alla sua ormai famosa *Storia degli ebrei in Italia*, Attilio Milano sottolineava come questo « annosissimo tronco » dell'ebraismo italiano costituisca un *unicum* sia nella storia ebraica che in quella italiana: « Nella storia ebraica perché tra i vari gruppi di ebrei che emigrarono dalla Palestina e vennero poi a fissarsi in Europa, questo non solo è il più anziano, ma anche il solo che non abbia mai subito interruzioni nella nuova residenza prescelta. Nella storia italiana, perché quello ebraico è un singolare agglomerato di gente che, pur essendo vissuta per oltre duemila anni nella nuova terra a diretto contatto con numerosi altri agglomerati, è riuscito a conservare intatte molte delle proprie caratteristiche originarie, senza giungere a confondersi del tutto con l'ambiente che lo circondava ».

Di questa vicenda bimillenaria, questo secondo convegno « Italia Judaica », fissando, a differenza del primo, più precisi limiti cronologici (XVI-XVII sec.), mette a fuoco una fase particolarmente importante per la storia della comunità ebraica italiana, per gli eventi che si verificarono in quel periodo: l'età della Controriforma, della nuova politica della Chiesa e degli Stati, l'età dei grandi bandi e delle espulsioni.

La documentazione conservata negli Archivi di Stato italiani su questi temi e per quegli anni è sterminata ed è ancora in gran parte da scoprire.

Anche a Genova — che pure non ebbe mai una grossa comunità ebraica e che tuttavia si può dire che abbia avuto un posto spirituale particolare nella storia dell'ebraismo in Italia (è infatti la prima città italiana toccata nel suo viaggio alla metà del secolo XII da Benjamin da Tudela) — anche a Genova i fondi dell'Archivio di Stato offrono una documentazione di grande specifico interesse.

Qui basterà ricordare che la serie *Jurisdictionalium et ecclesiasticorum ex parte* raccoglie in tre filze intitolate *Hebreorum* circa 700 documenti del periodo 1587-1796, relativi a salvacondotti, concessioni di privilegi, processi, portofranco, testamenti, contratti notarili, merci spedite dalla nazione ebraica; mentre nel fondo manoscritti esiste una Bibbia in ebraico con traduzione latina stampata a Venezia nel 1551 e nel fondo *Manoscritti membranacei* 2 rotoli (di 12 e 14 metri rispettivamente) con una Bibbia in ebraico.

D'altra parte l'interesse di questo convegno non è limitato al suo ambito. « Italia Judaica » secondo, si inserisce infatti in un più vasto quadro di iniziative culturali di ampio respiro che l'Amministrazione degli Archivi di Stato va perseguendo in questi ultimi anni e che ha visto, oltre al rilancio della « Rassegna degli Archivi di Stato » e delle pubblicazioni non periodiche, una serie di manifestazioni e di incontri di grande e significativo interesse.

Voglio solo ricordare la grande mostra nazionale in più edizioni regionali per il centenario di Giuseppe Garibaldi, la mostra su Carlo Levi nell'Archivio centrale dello Stato, il convegno internazionale di Milano su « La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600 », la mostra su Mercurino Arborio di Gattinara a Barcellona, il convegno e la mostra sul principato dei Baciocchi a Lucca, per non parlare di tutte le infinite iniziative che sul piano

locale, ma sovente con spessore di rilievo anche internazionale, i nostri istituti riescono a condurre innanzi, pur tra difficoltà economiche e operative di ogni genere.

L'avanzata preparazione della *Guida Generale degli Archivi di Stato italiani* consente, d'altra parte, già di programmare e di impostare una Guida generale degli archivi non statali che, avvalendosi anche di sistemi di elaborazione automatica dei dati, dovrà fornire quell'indispensabile strumento di ricerca di cui tanto si avverte la necessità, nell'immenso mare della documentazione degli enti pubblici e dei privati.

La *Guida* si è d'altra parte accompagnata a vasti progetti settoriali di ricerca, che nell'arco di alcuni anni dovrebbero portare al completamento dei volumi delle « Guide alle fonti per la storia delle Nazioni » (le fonti per la storia dei paesi del Terzo Mondo negli archivi italiani, nel quadro di un grande progetto CIA-UNESCO); a una Guida alle fonti per la storia della popolazione (riedizione della memorabile opera del Ghini); all'inventario dell'Archivio del Banco San Giorgio qui a Genova, e inoltre a un convegno internazionale sulla demografia storica, per finire con una « Table ronde » degli archivi nel 1987 che sarà dedicata ai problemi della tutela internazionale del patrimonio documentario.

Tutte queste iniziative, naturalmente, hanno significato positivo se non rimangono semplici prodotti di prestigio, e se, frutto di ricerche e di elaborazione seria e documentata, costituiscono a loro volta la base — e la sollecitazione — per nuove indagini e per nuove ricerche; se l'osmosi, infine, tra ricercatori e conservatori delle fonti (che poi sono essi stessi tanto spesso ricercatori) ne esce intensificata, facendo dei nostri istituti di conservazione quei poli complementari di ricerca che la situazione generale del paese sta rendendo concretamente indispensabili.

La collaborazione con istituti e studiosi di altri paesi, dall'Ecole française di Roma all'Archivio della Corona d'Aragona, all'Università di Gerusalemme, costituisce un pilastro portante di questo progetto culturale.

Ed in esso ben si inserisce questo secondo congresso internazionale di « Italia Judaica » al quale la partecipazione di studiosi e di ricercatori di così grande prestigio assicura ampiezza di dibattito e serietà scientifica e illuminanti suggestioni su ulteriori filoni di ricerca.

Con questo auspicio che è dell'Amministrazione archivistica italiana e mio personale, dichiaro aperti i lavori del secondo congresso internazionale « Italia Judaica ».

Saluto di Ronn Eytan

Ambasciatore d'Israele in Italia

Signor presidente, signori direttori, caro professore, signora presidente, signor presidente, signor capo rabbino, signore e signori. Prima di tutto voglio ringraziare gli organizzatori, gli sponsor e i partecipanti a questo congresso internazionale su « Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca ».

Come tutti sapete questo avvenimento si svolge nel quadro della collaborazione culturale italo-israeliana e prosegue il discorso aperto a Bari nel 1981. Bisogna ringraziare come sempre in questa serie di incontri il ministero per i Beni culturali, e particolarmente il direttore generale dell'Ufficio centrale per i beni archivistici dott. Renato Grispo, e l'Archivio di Stato di Genova con il suo direttore, dott. Aldo Agosto, che, insieme con i collaboratori, non solo ha fatto il lavoro organizzativo principale, ma ha anche contribuito direttamente, in vari modi, in maniera splendida agli studi scientifici sulla storia degli ebrei in Italia. Vorrei naturalmente aggiungere il nostro ringraziamento molto sincero alla città di Genova rappresentata qui dall'assessore. Grazie tante.

In questa grande iniziativa ci accompagnano gli auguri dei dipartimenti culturali dei nostri rispettivi ministeri per gli Affari esteri. Io parlo naturalmente prima di tutto a nome del mio ministero e dell'Unione della comunità israelitica, spero che lei mi permetta di dire questo signor presidente, nonché di varie comunità ebraiche che beneficeranno di una conoscenza accresciuta del proprio passato grazie alla ricerca compiuta in questo quadro.

Aggiungerò che senza la generosa collaborazione di quattro Università italiane e di quattro Università israeliane e dell'Archivio di Stato di Genova, il congresso non avrebbe potuto raggiungere il punto in cui si trova oggi.

« Last » ma assolutamente non « least » i conferenzieri, almeno 17, che divideranno con noi in questo congresso i frutti della loro appassionata ricerca, meritano la nostra profonda gratitudine per la conoscenza e l'erudizione che ci impartiranno.

Su di essi è scritto nel « Talmud », in un ebraico che si può tradurre molto approssimativamente, « le buone azioni sono compiute da quelli che ne sono degni ». Il nostro apprezzamento va a quelli che ho nominato e senza dubbio ad altri che ho involontariamente ommesso. Signore e signori, questa lista lunga ma incompleta di ringraziamenti dimostra l'importanza dell'iniziativa. Anche quelli che non potranno ascoltare le conferenze o leggerle in seguito possono beneficiare, anche se indirettamente, di questo congresso.

Io per primo ne sono stato stimolato a rileggere tutte le voci dell'*Enciclopedia giudaica* riguardanti le vicende degli ebrei in Italia. In questa compagnia

illustre io, benché studioso di storia per formazione e inclinazione, non oserei commentare quel capitolo, spesso tragico, a volte relativamente felice, di una storia epica che comprende pietre miliari antiche come l'ambasceria mandata a Roma da Giuda Maccabeo nel 171 a.C. a concludere un trattato con il Senato romano, le esenzioni religiose di Giulio Cesare e la presenza qui in Italia di circa cinquantamila ebrei nel I secolo dell'Impero romano. Vorrei solo far notare che, in seguito alle brillanti conquiste economiche e culturali degli ebrei del '300 e '400, il periodo successivo comprendente '500 e '600, di cui tratta l'attuale congresso, compare nell'*Enciclopedia* sotto il titolo di crisi fino al 1600 e persecuzioni; esso è conosciuto anche come l'età del ghetto, benché corrisponda nel tempo ai due secoli forse più creativi, in molti campi insuperati, della penisola dopo lo zenit dell'Impero romano. Il patrimonio emozionale, spirituale e materiale di questi due secoli pesa anche oggi sull'atteggiamento nei confronti degli ebrei se non per altre ragioni almeno per questa. È importante studiare la nostra vita comune in quel periodo, anche se è scritto « se hai compiuto una buona azione non chiedere la ricompensa immediatamente », ed anche se alcuni spiritosi sono soliti dire che dagli errori e dai crimini commessi nella storia si può solo imparare a commetterne dei nuovi. Come tutti sappiamo la storia è una continuità e quello che è avvenuto nella nostra epoca vi riporta inevitabilmente alla mente il pensiero di Bur Hart. Le grandi trasformazioni storiche sono sempre pagate care, spesso dopo che si era già pensato di aver fatto un affare.

Signore e signori, vi ringrazio e vi auguro un lavoro fruttuoso, molto successo e un prossimo seguito di questa conferenza.

Grazie.

Saluto della prof. Tullia Zevi

Presidente dell'Unione delle comunità israelitiche italiane

La parola per un brevissimo saluto. Sono lieta di porgere il saluto dell'Unione delle comunità israelitiche italiane e di esprimere la gratitudine dell'organo rappresentativo dell'ebraismo italiano al ministero per i Beni culturali e ambientali ed in particolare all'Ufficio centrale per i beni archivistici, all'Archivio di Stato di Genova, al Comune di Genova e a quanti altri hanno reso possibile questo congresso.

Questo congresso è importante, a mio vedere, per due motivi: perché conferma che il significato della bimillenaria presenza ebraica in questo paese è ancora vivo e vitale malgrado alterne vicende, emarginazioni e decimazioni ne abbiano profondamente solcato la storia. Questo congresso inoltre dimostra l'interesse dello Stato italiano e delle sue istituzioni culturali per questa presenza ebraica che nella sua specificità è parte integrante della storia e della cultura italiana ed allo stesso tempo profondamente inserita nella realtà ebraica, nelle sue componenti Israele e Diaspora. A questo interesse l'ebraismo italiano deve e vuole rispondere vigilando perché il tempo e l'incuria non offuschino o cancellino le tracce di questa sua lunga ed ininterrotta presenza e operando pur nell'esiguità delle sue forze per la conservazione, la catalogazione e la valorizzazione del suo antico retaggio e delle tradizioni avite.

Grazie.

GIUSEPPE SERMONETA

ASPETTI DEL PENSIERO MODERNO
NELL'EBRAISMO ITALIANO
TRA RINASCIMENTO E ETÀ BAROCCA *

La « grande illusione » degli storici della cultura e degli storici delle idee si rivela nel tentativo di proporre una periodizzazione delle epoche che ci hanno preceduto, e nel nutrire la speranza di riuscire a indicare con una certa sicurezza scientifica il punto di rottura, la linea di demarcazione che segna il passaggio da un clima intellettuale a un altro, dalla « focalizzazione » di una serie d'interessi culturali, di credenze o di « modi », grazie ai quali ci si pone di fronte alla realtà che ci circonda, ad altri, che sembrano rendere i precedenti superati, vuoti di significato e addirittura superflui.

E, probabilmente, finché le nostre categorie mentali continueranno ad essere applicate al reale (e alle testimonianze di ogni tipo che la realtà stessa ci offre delle epoche passate) secondo una sequenza cronologica e secondo un principio di diacronicità, non potremo sfuggire al richiamo della chimera della periodizzazione, né cesseremo di essere affascinati dalla ricerca dei mutamenti del clima intellettuale e degli interessi culturali che fanno un'epoca, un secolo, un periodo storico diversi da quelli immediatamente successivi¹.

Il secondo congresso di « Italia Judaica », che ho l'onore di aprire questa sera in questa sede, è stato destinato alla trattazione di un periodo storico che — per definizione — viene considerato come un'epoca di transizione, epoca

* Desidero ringraziare sentitamente l'*Institute for Advanced Studies* della Università Ebraica di Gerusalemme, che mi ha dato modo di raccogliere il materiale per questo studio nel quadro del Seminario tenutosi nell'anno accademico 1981-1982 su « I rapporti culturali tra mondo ebraico e mondo cristiano » a cui ho avuto l'onore di partecipare.

¹ Per la « periodizzazione » in generale, cfr. A. FUNKENSTEIN, *Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times*, in « *Medievalia et Umanistica* », V (1974), che riesamina, su basi sostanzialmente idealistiche e vichiane, lo svilupparsi del concetto di periodizzazione durante il medioevo e l'età moderna. Per l'applicazione di nuovi metodi di indagine e per l'uso di nuove discipline nella elaborazione del materiale che è oggetto di ricerca, nel tentativo di giungere a una definizione più rigorosa dei mutamenti storici, cfr. l'ormai classico saggio di G. DUBY, *Histoire des mentalités*, in *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, pp. 937-966.

in cui la ricchezza di motivi, di interessi culturali e di tendenze, il convivere del nuovo accanto al vecchio, rendono particolarmente difficile il compito dello storico, che trova difficoltà nello stabilire con esattezza quando l'uomo del Medioevo e del Rinascimento cede il posto all'uomo moderno, abbandonando per sempre la scena della storia. Ora, se per quanto riguarda la storia della cultura e del pensiero in generale, Rinascimento ed età barocca sono stati studiati ampiamente, e se le diverse opinioni sulla loro periodizzazione sono state acuite e affinate fino al parossismo, non altrettanto è avvenuto per quanto riguarda la storia culturale degli ebrei in generale e quella degli ebrei italiani in particolare.

La tendenza comune, generalmente invalsa tra quanti si sono occupati di storia ebraica, è quella che fissa la linea di demarcazione tra Medioevo e Rinascimento da un lato ed età moderna dall'altro, nella seconda metà del diciottesimo secolo, con l'aprirsi delle *élites* ebraiche dell'Europa centro-orientale (soprattutto in Germania) alle correnti illuministiche, razionalistiche e poi liberali, provenienti dall'Europa occidentale. L'illuminismo da un lato, e i primi tentativi di ricezione del razionalismo kantiano dall'altro, generano il movimento della *Haskalah*, che eleva — almeno come conato ideologico — le masse ebraiche a un livello europeo, liberandole da una tradizione di pensiero medievale e — solo a sprazzi — rinascimentale².

Nel quadro di questa valutazione — generalmente accettata — l'ebraismo italiano è stato presentato come una eccezione, in quanto alcuni aspetti del razionalismo moderno, e addirittura del criticismo storico ottocentesco, sembrano già presenti negli scritti degli autori e degli eruditi ebrei più noti, vissuti nel Cinquecento³. Per un complesso di motivi politici, economici, sociali e culturali, i suoi rappresentanti rinascimentali più noti, i suoi « modelli » più caratteristici quali 'Azariàh de' Rossi e Leòn da Modena (per citare i più conosciuti) sono stati considerati degli illuministi, dei progressisti *ante litteram*, dei razionalisti che, in conseguenza della rivoluzione umanistica e rinascimentale, erano sensibili e aperti al progresso delle arti e delle scienze, alla rinnovata lezione civile della Grecia e di Roma, all'accettazione della filologia, dell'erudizione dotta e della critica storica che faceva allora i primi passi. Dei moderni, insomma, ben lontani dall'oscurantismo cabbalistico e dal conservatorismo rabbinico. All'ebraismo italiano — nei limiti della sua ristretta consistenza nume-

² S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, II, New York 1937, p. 164: « Jewish history here, as often elsewhere, merely followed the lead of general European history... For the Jewish too, there was a preliminary economic emancipation, beginning early in Italy and continuing during the seventeenth century in Holland: as well as the intellectual emancipation in these two countries, later climaxed by the Berlin and Eastern European *Haskalah* ».

³ S. W. Baron definisce 'Azariàh de' Rossi come « founder of historical criticism... he laid the foundations for a major evolution of Jewish historic criticism » nel saggio: *Azariah de' Rossi's Historical Method*, in *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*, Philadelphia 1964, p. 239.

rica — è stata data la qualifica di « precursore », di antesignano di quegli sviluppi ideologici e culturali, che, nella più ampia compagine dell'ebraismo europeo, si sarebbero manifestati solo col finire del diciottesimo secolo ⁴.

Per quanto riguarda l'ebraismo italiano, dunque, la presunta linea di demarcazione che ha dato inizio al mio discorso verrebbe a trovarsi nel sedicesimo secolo, nel pieno Cinquecento o, se si vuole, nel più maturo Rinascimento. E, tra l'aristotelismo medievale che caratterizza gli studiosi ebrei di vecchio stampo e con loro i filosofi-umanisti legati all'Accademia fiorentina da un canto, e l'approccio storico-critico all'ebraismo e alle sue fonti di 'Azariàh de' Rossi e, subito dopo, il razionalismo critico e riformista, se non addirittura la veste di « libero pensatore » che assume la figura di Leòn da Modena, d'altro canto, corre una frattura decisiva. È tra queste due generazioni che dovrebbe avvertirsi il punto di rottura. Di qua, nella Firenze di Johànàn Alemanno, nella Padova di Elia del Medego, nei *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo, nei commenti alla Bibbia e negli scritti filosofici di 'Ovadiàh Sforzo troveremmo ancora l'ebreo medievale, o tutt'al più, umanista con la sua formazione scolastica, con la sua problematica fideistica, con le sue preoccupazioni ed aspirazioni ultraterrene, anche se nelle opere di questi studiosi è possibile rilevare un'apertura alla lettura dei classici latini e greci e al *revival* del Platonismo *more ficiniano*.

Di là della linea troveremmo l'uomo moderno, con i suoi interessi filologico-critici, troveremmo i primissimi fondatori della scienza del Giudaismo, gli appassionati di erudizione e di storia, che sembrano opporre un rifiuto alla Kabbalàh e ai suoi aspetti teurgico-magici, e che, pur sensibili ai valori della tradizione giuridico-halakhica giudaica, propongono una prima revisione critica del conservativismo rabbinico ⁵.

Scopo del mio discorso questa sera è il proporre — si badi bene, proporre e porre sul tavolo della discussione — un tentativo di revisione della valutazione della storia culturale dell'ebraismo italiano del Cinque-Seicento (revisione la cui necessità è stata avvertita e a cui hanno fatto cenno alcuni storici più sensibili, quali Simonsohn e Bonfil ⁶. Quanto andrò dicendo dovrebbe condurre a

⁴ Cfr. nota 2.

⁵ C. ROTH, nella voce *Leòn da Modena*, in *Encyclopaedia Judaica*, XII, Jerusalem 1971, coll. 203-204: « his expert rabbinical opinions naturally reflect a liberality of outlook... the *Kol Sakhal*, on other hand, which is attributed to him, makes the most bitter and complete case against oral tradition to be written in Hebrew until the Reform movement of the 19th century, when many of the arguments were repeated ».

⁶ S. SIMONSOHN nell'introduzione a J. A. MODENA, *She'elòt u-teshuvòt ziqè Jehudàh*, Jerusalem 1956, p. 21: « R. Jehudàh — in un certo senso — costituisce un anacronismo di cui egli stesso era consapevole. Nacque cent'anni dopo l'epoca con cui si identificava spiritualmente, e duecentocinquanta anni prima dell'inizio di una nuova e ben diversa epoca, che, forse, sarebbe stata più adatta alla sua personalità... ». Della prospettiva distorta che è alla base della valutazione delle vicende storiche degli ebrei in Italia durante il Rinascimento, si tratta nel recente articolo di R. BONFIL, *The Historian's perception of the Jews in the Italian Renaissance. Towards a Reappraisal*, in « Revue des Études Juives », 143 (1984) pp. 59-82 [in particolare le pp. 67-70].

una rettifica per quel che concerne la linea di demarcazione, che, come conclusione provvisoria, a mio parere, andrebbe spostata di un secolo, in pieno Seicento, quando le opere dei rabbini e degli studiosi ebrei italiani perdono definitivamente forme e contenuti medievali e rinascimentali, per acquistare un sapore e una sensibilità chiaramente moderne.

A questo scopo ho preso in esame due trattati della prima metà del Seicento, tutti e due scritti con scopi pratici, anche se non dichiaratamente didattico-educativi. L'uno, il *Lèv ha- 'Arièh* (il *Cuor del Leone*) di Leòn da Modena, pubblicato a Venezia nel 1612⁷, l'altro il *Kisse'òt le-Vèt David* (i *Seggi della Casa di David*) di Leone 'Assa'el del Bene, apparso a Verona nel 1646⁸.

I due trattati hanno un comune denominatore che sta dietro la ragione della mia scelta; tutti e due sono stati scritti con lo scopo di facilitare il processo apprenditivo, di invogliare i giovani e gli studiosi ad applicarsi, ad affinare la mente e ad entusiasmarci per la lettura, all'uso dei mezzi tecnici o di espedienti retorici volti a *capture* l'attenzione o la disposizione psicologica del discente. Nel leggerli e nell'analizzarne il contenuto e le fonti, per quanto è stato possibile nel ristretto margine di tempo concessomi, ho constatato quanto il primo autore, Leòn da Modena, il « razionalista-modernista », il critico della *Kabbalàh* e il « riformista » della *Halakhàh*, resti solidamente attaccato a una metodica di apprendimento e a una tradizione letteraria che è, a un tempo, medioevale e rinascimentale. All'opposto il secondo, Jehudàh del Bene, per lunghi anni rabbino a Ferrara, che recentemente è stato addirittura considerato come un anti-razionalista e come un seguace delle correnti mistiche dell'ultimo Cinquecento⁹, che si presenta invece come uno scrittore totalmente « barocco » nello stile e negli intenti didattico-estetici che intende perseguire, e come un modernista che si propone di giustificare la fede e i fondamenti della fede con argomentazioni moderne, ben lontane dalla sillogistica scolastica, o da un platonismo di marca umanistica.

⁷ « *Lèv ha-'Arièh*: insegna il modo di acquistare conoscenza col dare impulso alla memoria — in ogni affare e in ogni disciplina — servendosi del metodo detto (della memoria) locale. Metodo che ti istruisce sul come scegliere i *luoghi fissi* (*šiumim*) ... E chi lo vedrà dovrà esclamare: « non ci fu, né vedemmo niente di simile in Israele, essendo questa una novità. Opera di Rabbi Jehuddàh Leone da Modena, figlio di Rabbi Iṣḥàq, sia il Suo ricordo di benedizione. Stampato in Venezia nel mese di 'Jiàr dell'anno 5372 (= 1612) ».

⁸ Jehudàh 'Assa'el bèn Kevòd Morènu ha-Ràv Eli'èzer Dawìd me-ha-Tòv, zèkher šaddìq li-vrakhàh, *Sèfer Kisse'òt le-Vèt Dawìd*, Verona 5406 (In Verona per il Rossi, 1646).

⁹ J. E. BARZILAY, *Between Reasons and Faith: Antirationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague-Paris 1967, pp. 210-211: « Del Bene and his father, R. David... served as rabbis among the Jews of Ferrara where mystic trends prevailed... A more important and recurrent theme in his work is the struggle against rationalism and secular studies ».

Ma procediamo con ordine e apriamo il discorso con il *Cuor del Leone* di Leòn da Modena. A tutti gli studiosi dell'ebreo più noto della Venezia del primo Seicento è sfuggito il fatto che il *Cuor del Leone*, un brevissimo trattato di arte della memoria, è un adattamento, un rimaneggiamento in ebraico, per un pubblico che leggeva in ebraico, della *Rethorica ad C. Herennium*, a cui Leone deve aver aggiunto alcuni brani estratti da un'opera di mnemotecnica, la *Phoenix, sive de artificiosa memoria* di Pietro da Ravenna, edita per la prima volta a Venezia nel 1491 e poi più volte lungo tutto il Cinquecento¹⁰. Trattati del genere che si ponevano come scopo la formazione di una memoria artificiale accanto alla memoria naturale che in diversa misura tutti possediamo, memoria che desse modo di immagazzinare lo scibile secondo date regole associative, non facevano che continuare una tradizione ininterrotta dall'antichità classica fino ai giorni dello stesso Leòn da Modena¹¹. Come hanno dimostrato a sufficienza i lavori di Paolo Rossi e di Francis Yates¹², recentemente scomparsa, trattati del genere erano una componente fissa nel bagaglio culturale dell'uomo colto nel Medioevo e nel Rinascimento, e — come tali — grande è stato il loro contributo ad alcuni aspetti del pensiero moderno.

¹⁰ Traggo queste notizie dal fondamentale lavoro di P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli 1960, pp. 1-39. Pur non essendo ancora riuscito a stabilire con assoluta precisione la fonte diretta che servì di base alla composizione del *Cuor del Leone*, appare evidente da alcune tracce la conoscenza della *Rethorica ad Herennium* e della *Phoenix* da parte del da Modena (cfr. nota 17). Con tutta probabilità tra questi due trattati e il *Cuor del Leone* sta una fonte intermedia e più diretta di cui si servì il nostro autore. Si tenga presente anche che Leòn da Modena conosceva il *De Vanitate Scientiarum* di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim che nel decimo capitolo della sua opera tratta dell'arte memorativa. Da Modena aveva preparato un indice in ebraico del *De Vanitate*: la notizia è riferita da S. Simonsohn in *Ziqné Jehudàh...* cit., intr., p. 16, nota 36. Per le edizioni del *De Vanitate*, che vide la luce nel 1530, e per il posto che occupa nella storia delle arti mnemoniche, cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., pp. 41-45.

¹¹ Mentre è facilmente individuabile la dipendenza del *Cuor del Leone* dalla corrente classica (i trattati di mnemotecnica che si rifacevano alla *Rethorica ad Herennium* e ai suoi continuatori, soprattutto del quindicesimo secolo), meno chiara è la conoscenza che l'autore ebbe della corrente «combinatoria» e neo-platonizzante di questa trattatistica anch'essa diffusissima nel Rinascimento. Una citazione, che potrebbe far presumere la lettura del *Liber ad memoriam confirmandam* di Raimondo Lullo da parte di Leòn da Modena, non è sufficiente per dimostrare questa ipotesi (cfr. nota 16), tanto più che l'uso dei farmaci per rafforzare la memoria era un luogo comune della medicina medievale. Una prima lettura del *Cuor del Leone* ci permette di escludere con notevole sicurezza la conoscenza del *De Umbris Idearum* di Giordano Bruno da parte dell'autore; manca nel trattato qualunque riferimento al sottofondo neo-platonico su cui poggia la mnemotecnica di Lullo prima e di Bruno poi. Sull'argomento cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., pp. 45-80 e pp. 109-134.

¹² F.A. YATES, *L'arte della memoria*, Torino 1972 [trad. dell'originale inglese: *The Art of Memory*, London 1966].

Il trattatello di Leòn da Modena venne ristampato a Vilna per la seconda volta nel 1886¹³. L'editore, si badi siamo nel 1886, gli antepone una avvertenza molto significativa: stia bene attento il grazioso lettore di non usare, o almeno di consultare un medico prima di usare le *rezepten* per il rafforzamento della memoria, consigliate da Leòn da Modena. Sono passati duecentosettantadue anni da allora, la medicina è progredita e sarebbe veramente pericoloso servirsi di uova di castoro, di becchi di cuculo e di altri stranissimi intrugli per mettersi in grado di ricordare migliaia e migliaia di particolari e per attivare le catene associative che si creano nelle cellule del nostro cervello, evitando così di servirsi di nodi al fazzoletto¹⁴!

L'avvertenza dell'editore ottocentesco è significativa: egli sa che il breve testo del rabbino veneto può essere preso sul serio dal pubblico ebraico in Russia, in Lituania e in Polonia sul finire del diciannovesimo secolo, esattamente come lo prendevano sul serio il suo autore e il suo pubblico ebraico nella Venezia del primo Seicento. E, infatti, nel proporre al lettore « tre mezzi fondamentali », grazie ai quali si può rafforzare la memoria naturale, oppure si è in grado di creare una memoria artificiale, Leòn da Modena non troverà nulla di strano nel proporgli l'uso di formule magiche, di apposite preghiere (la prima « via »), oppure l'uso di farmaci, di tisane e di unguenti (la seconda « via »), oltre naturalmente — ed è questa la parte fondamentale del trattato — nel presentargli un sistema di minute regole che spiegano il modo di formare i « luoghi mentali », le « immagini » da porsi nelle case e nelle stanze del cervello, l'uso di emblemi, di iniziali e di alfabeti conosciuti e sconosciuti (la terza « via »), con lo scopo di creare una catena di associazioni mnemoniche¹⁵.

Ecco dunque Leòn da Modena ripetere con Avicenna e con i medici medievali che per ben ricordare dovremo evitare che il cervello sia umido e che una secchezza « temperata » della cavità anteriore del cervello è d'utilità alla memoria¹⁶. Evitando di mangiare carne di bue, uova sode, olive e noci, ma

¹³ *Ma'amar Lèv ha'Arièh... me-ha Ga'on be-Hakhàm ha-Kollèl Jehudàh 'Arièh ben Kevòd ha-Ràv rabbì Iṣḥàq mi-Modena*, Vilna 5646 (1885-1886). Le citazioni che seguono sono tratte da questa edizione.

¹⁴ *Lèv ha'Arièh*, ed. Vilna. Avvertenza, p. 6. *Ibid.*, Porta Prima, cap. 6, pp. 12-13: « Nel libro delle *Segullòt* di Rabbì Avrahàm Ibn 'Ezrà leggiamo che l'occhio del volatile detto Ṣàḥaf, in volgare *cucco*, e la lingua affumicata di castoro, se verranno appesi al collo, saranno utili contro la perdita di memoria. Ancora: si unga la faccia con grasso di orso... E in un libro di un medico esperto ho trovato: 'Prendi quattro once di radice di validiana e quattro di ruta, polverizzale, aggiungendo succo di euforgio... Prendi poi cervello di anacardo..., uova di un castoro che non abbia più di due anni... di tutto l'insieme farai un unguento da spalmare sulla fronte e sulla nuca...' ». Cfr. anche P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., p. 35.

¹⁵ *Lèv ha'Arièh*, Porta Prima, cap. 4, p. 10: « Dei tre possibili tipi di ausilio per la memoria ».

¹⁶ *Lèv ha'Arièh*, Porta Prima, cap. 7, p. 13: « Avvertimenti concernenti farmaci e medicine ». Cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., pp. 34-35, che nel trattare del *De omnibus ingeniis augendae memoriae* di Giammichele Alberto da Carrara rimanda alle fonti

soprattutto tenendo la testa ben coperta, e mangiando ogni mattina a colazione una fetta di pane intinta nell'olio, potremo assicurare un perfetto funzionamento e il massimo rendimento delle nostre capacità mnemoniche.

Se poi vorremo rischiare — e qui Leòn da Modena, seguendo il buon senso e ripetendo contemporaneamente una vecchia tradizione medievale, ci invita alla massima cautela — potremo crearci una memoria forte ed efficiente mangiando un occhio di cuculo, appendendoci al collo una lingua di castoro affumicata, ungendoci la fronte con latte e grasso di orsa, e bevendo ogni mattina un filtro in cui siano mescolati, dopo essere stati macinati alla perfezione, valdiana, ruta, estratto di euforgio, cervello di anacardo e testicoli di castoro¹⁷.

Ma, naturalmente, scopo fondamentale del testo di Leòn da Modena è quello di esporre le ben note teorie e i ben noti sistemi pratici, classici e medioevali, grazie ai quali l'alunno o il lettore potranno ricordare fino a cinquemila particolari; lo stesso Leòn, pur essendo scettico sull'attendibilità della notizia, ha sentito dire che con questi sistemi c'è chi è giunto a crearsi una memoria artificiale composta da ben ottantamila e più elementi particolari¹⁸.

medievali della teoria dell'umido e del secco, utili e nocivi alla memoria proporzionalmente al temperamento medio. Leòn da Modena mette in guardia il lettore, esortandolo ad evitare l'uso dei farmaci per il rafforzamento della memoria; ma anche qui nulla di moderno nelle citazioni: la fonte di cui si serve e l'identico consiglio hanno origine nei trattati di mnemotecnica medievali. Cfr. *Lèv ha-'Arièh*, Porta Prima, cap. 7, p. 13: « quindi, nel fare uso di quei farmaci, nell'ingerirli e nel preparare degli unguenti non vi vorrò seguire. Preferisco mettervi in guardia, piuttosto che consigliarli. Per la vostra memoria, per la vostra salute e il vostro bene non fatene uso — potreste mettere in gran pericolo la parte migliore del corpo —. Ne abbiamo visti tanti, e tanti ne ho conosciuti che hanno perso la testa, divenendo folli e malati per aver ingerito simili medicine, o hanno addirittura perso la vita da giovani (allude al figlio?). Ciò dipende dal fatto che è praticamente impossibile preparare una medicina o un unguento che sia esattamente calibrato con il temperamento fisico del cervello del paziente. Se come conseguenza dell'uso della medicina o dell'unguento, il cervello si asciuga troppo o se si forma un eccesso di umidità, il paziente può impazzire o addirittura morire ». Si confronti ora il brano analogo, riportato dal Rossi in appendice al suo lavoro (*ibid.* app. n. 1, p. 265): « alia est memoria artificialis et ista est duplex, quia quaedam est in medicinis et emplastris cum quibus habetur et istam reputo valde periculosam quoniam interdum dantur tales medicinae dispositioni hominis contrariae — interdum superfluae et in maxima cruditate qua cerebrum ultra modum dessicatur et propter defectum cerebri homo ad dementia demergitur ut audivimus et vidimus de multis ». Il brano è estratto dal *Liber ad memoriam confirmandam* di Raimondo Lullo: il parallelismo con le frasi di Leòn da Modena ci permette di formulare l'ipotesi che nella fonte diretta da cui quest'ultimo ha tratto il brano, accanto alla mnemotecnica classica (la mnemotecnica dei *loci*), fosse presente almeno parzialmente l'altro ramo della mnemotecnica, quello fondato sulla logica combinatoria del Lullo (cfr. nota 11).

¹⁷ Cfr. nota 14.

¹⁸ *Lèv ha-'Arièh*, Porta Seconda, cap. 5, p. 24: « tra i filosofi esperti in questa disciplina (l'arte mnemonica) ce n'era uno che si gloriava dichiarando di essere in grado di arrivare (a fissare nella mente) più di ottantamila *loci*, cosa che io considero vana. Né proporrei a nessuno di affaticare l'intelletto sino a quel punto: perderebbe i suoi giorni. Piuttosto credo che cinquecento *loci* — buoni e belli — divisi in cinque categorie,

Nel *Cuor del Leone* vengono dunque espone — secondo l'ordine che era comune nei trattati medievali e cinquecenteschi — le regole per creare i « luoghi mentali », le case, le stanze e gli oggetti da porvi, vien chiarito il metodo che permette di fissare le immagini, di scolpire nella mente come su una tavoletta di cera o su un foglio bianco, parole, frasi e discorsi¹⁹. L'autore espone il modo di combinare le lettere dell'alfabeto che — se usate secondo un certo ordine — ci permetteranno di ricordare una serie infinita di particolari, l'uso delle iniziali, i segni emblematici o « insegne », la traduzione di concetti o di serie numeriche

saranno sufficienti a ogni persona colta. Se poi il numero dei concetti da ricordare sarà ancora maggiore, potremo inserire dieci elementi in ogni *loco* o, addirittura, due figure per ogni *loco*; fisseremo così cinquemila loci». Il filosofo esperto in questa disciplina potrebbe essere proprio Pietro da Ravenna, l'autore della *Phoenix, seu artificiosa memoria* (Venezia 1491), che affermava « di poter disporre di più di centomila loci che si era andato costruendo » (P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., p. 28).

Potremmo ritrovare un'altra traccia della *Phoenix* nella esortazione del da Modena a non porre nei loci figure procaci che, eccitando i sensi, s'imprimono fortemente nella memoria: « fuggi quanto puoi dallo scegliere come luogo, o come figura qualsivoglia cosa che sia vietata dalla *Toràh*; non scegliere né una bella donna, né una prostituta, né la casa di una prostituta... anche se qualcuno ha sostenuto che per risvegliare la memoria al massimo e per ricordare si dovranno formare luoghi e figure sconcie o eccessivamente laide. La progenie di Giacobbe non è partecipe di certe cose, ché santo è il popolo ». (*Lèv ha-'Arièh*, Porta Seconda, cap. 6, p. 26). Ravenna diceva che era solito collocare nei loci fanciulle formosissime che eccitano la mia memoria. E consigliava: « colloca nei luoghi vergini bellissime; la memoria infatti è mirabilmente eccitata dalla collocazione delle fanciulle » (P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., p. 30). All'inizio del trattato (Porta Prima, cap. 1, p. 7), da Modena cita il brano — diffusissimo — in cui vengono elencati tutti coloro che si erano resi celebri per la loro memoria eccezionale: Ciro, Giulio Cesare, Mitridate e Carneade; la citazione di quest'ultimo fa supporre la lettura da parte dell'autore di un trattato cinquecentesco in cui veniva riportato il brano di Plinio il Vecchio in cui si dice di Carneade di Cirene o Charmada di Atene che era in grado di ricordare a memoria tutti i volumi della sua biblioteca. Cfr. F. A. YATES, *L'arte della memoria...* cit., pp. 19, 40, 215, 237.

¹⁹ La terza via, cioè la creazione di una memoria artificiale, che deve servire di appoggio alla memoria naturale e che consiste nello stabilire i luoghi nella mente, è l'argomento fondamentale del trattato; Leòn da Modena lo sviluppa in ogni particolare a partire dal decimo capitolo della Porta Prima (*Lèv ha-'Arièh*, p. 16 ss). Ogni particolare trova riscontro nei trattati di mnemotecnica di tipo classico (Cicerone e *Rethorica ad Herennium*) e medievale, e, naturalmente, nei loro sviluppi umanistico-rinascimentali. Così — per citare i più noti ed evidenti — il paragone tra scrittura e memoria: come la scrittura ha bisogno di carta, penna e inchiostro e dell'occhio che guida la scrittura e permette di leggere, così il luogo prende il posto della carta, le immagini il posto della penna e dell'inchiostro, la *virtus imaginativa* il posto dell'occhio (*Lèv ha-'Arièh*, Porta Seconda, cap. 4, pp. 23-32) cfr. anche il passo citato da P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., app. III, pp. 277: « volenti autem scribere primum carta et cera praeparanda est, quibus loci simillimi sunt etc. ... ». Oppure della giusta grandezza dei loci (*Lèv ha-'Arièh*, Porta Seconda, cap. 6, p. 25; P. Rossi, *Clavis Universalis...* cit., p. 22: « loca debent esse facta et ita formata quod non sint nimis parva, nec nimis magna », della giusta distanza tra le lettere, dell'immobilità dei loci ecc.

in immagini fantastiche e la fissazione nella mente di quelli che siamo soliti chiamare i giochi di parole, i rebus e gli incastri²⁰. Così se il pubblico ebraico della Venezia del tempo vorrà ricordare una parola difficile come « metafisica », pensi a un letto (in ebraico *mittàh*) oppure alla parola italiana metà e a una dottoressa (una « fisica ») che vi giace sopra, e sarà certo di non dimenticarsi della « scientia scientiarum ». Mantova, poi, diverrà un buon piatto di manna (in ebraico: *man* = Manna, *tovàh* = buona), e Platone un uomo che fugge (in ebr. *palit* = profugo, scampato). Ferrara infine, italianamente, e più semplicemente, sarà una « donna di ferro »²¹.

²⁰ *Lèv ha-'Arièh*, Porta Seconda, capp. 1-3, pp. 18-22; capp. 7-8, pp. 26-29. *Ibid.*, Porta Terza, capp. 1 ss.: « delle figure da porre nei loci, prese dal mondo vegetale e animale, delle figure umane e di quelle degli astri, del come ricordare le particelle della frase, dei geroglifici etc. ... ».

²¹ *Lèv ha-'Arièh*, Porta Terza, cap. 8, pp. 41-42: « Così farai... per i nomi propri... anche se non avrai veduto materialmente il soggetto. Forma una immagine sulla base del significato del nome stesso, in ebraico o in un'altra lingua. Per ricordare Roma immagina qualcosa che sia in alto (*rim* in ebraico equivale ad « alto »), per Mantova un buon piatto di manna (*man-tovà* uguale « manna buona »), per Ferrara immagina una donna di ferro, per Firenze un cesto di fiori e per Platone un uomo in fuga, un profugo (*palit* = profugo) ». Più avanti (Porta Terza, cap. 10, p. 44) il da Modena parlerà delle figure mentali, delle insegne e delle iniziali che fungono da strumenti per ricordare vocaboli non ebraici; il problema consiste nell'impossibilità — da parte dell'ascoltatore o dello studioso — di appoggiare il suono a un significato o a una immagine conosciuta: « è difficile appoggiare (a un loco), o immagazzinare vocaboli privi di significato, oppure nomi di località e di genti di cui non conosciamo la lingua... Per i vocaboli di particolare lunghezza cerca di avvicinarli a un nome che abbia un significato in ebraico, o nella lingua che conosci... così, se vorrai ricordare come viene chiamata la metafisica in greco, poniti in mente un « letto » (in ebraico: *mittàh*) e su di esso un uomo, o una donna che ci giaccia sopra. Oppure immagina in italiano, « mezza dottoressa » (= metà-fisica) ».

Negli esempi riportati dal da Modena è da vedere la radice concettuale della nascita dell'indovinello barocco nella letteratura ebraica del Sei-Settecento in Italia. Infatti l'enigma mnemonico o la figura così formata intendono chiarire il rapporto tra concetto (= significato) e immagine (= significante). Il concetto andrà appoggiato ad una immagine, e questa acquisterà un'importanza che era assente nella psicologia aristotelica: da qui anche il rilievo dato alla figura retorica e all'invenzione nella sfera discorsiva (nel parlato e nello scritto); attraverso l'immagine visiva (il *fantasma* della psicologia aristotelica) si crea una relazione tra concetti ed espressioni diverse, e su questa regola si fonderà la retorica e la poetica barocca dell'altro autore di cui subito tratteremo, Jehudàh del Bene. Le regole per « formare » figure, che per Leòn da Modena hanno valore di strumenti tecnici, « trovati » allo scopo di ricordare, diverranno ben presto « trovate », invenzioni a sé stanti, se ne dimenticherà l'origine, fondata sulla psicologia medievale, mentre ne verrà messo in rilievo il valore inventivo e innovativo, il carattere *originale*, destinato a riflettersi immediatamente nella lingua, nella trovata stilistica, nella creazione retorica e nella particolare poetica del barocco.

Visto in questa prospettiva, Leòn da Modena è il primo letterato ebreo che fonda teoricamente e tenta persino di mettere in pratica in alcune sue composizioni poetiche le trovate, quali il genere letterario detto del verso a significato doppio, dell'enigma, della emblematica figura dello « scherzo letterario ». Generi o « tipi » questi che avranno una fortuna unica nell'Italia ebraica. A Venezia, a Mantova, a Padova e a Ferrara, il *Lèv ha-'Arièh* divenne con tutta probabilità un manuale modello che conteneva le regole per formare

Dunque, quanto Leòn da Modena si propone è di contribuire con un trattato pratico, con un manuale, alla diffusione di un'arte che, divenuta ormai di moda da tempo nel mondo che circonda la piccola compagine ebraica della Venezia seicentesca, acquista un sapore di novità, se diffusa *in ebraico tra un pubblico che ancora leggeva l'ebraico*, e che, mettendola in pratica, si sarebbe riallacciata, consciamente o inconsciamente, alle regole mnemoniche e ai numerosi consigli « medicinali » che trovava nel Talmùd e in tutta la trattatistica ebraica medievale ²².

Queste pagine aprono uno spiraglio sulla cultura e sul bagaglio culturale di Leòn da Modena, i cui aspetti fondamentali, del resto, appaiono in altri suoi scritti e traspaiono dalle sue lettere; l'analisi delle sue fonti e gli scopi dell'autore rivelano degli interessi e un atteggiamento mentale che sono ben lontani dall'essere moderni. E il maestro veneziano, vissuto nella generazione immediatamente seguente a quella di un Botero, di un Sarpi, di un Boccacini, e contemporaneo di un Simhàh Luzzatto, ci appare un po' arretrato rispetto ai tempi, un po' *altmodisch* e ancora molto legato al passato, anche se questo passato coi suoi contenuti non era poi così lontano. Comunque, la diffusione dell'opuscolo — fatta con evidenti scopi pratici che saranno ancora attuali tra gli « illuministi » ebrei dell'Europa orientale dell'Ottocento —, dimostra ancora una volta che la recezione di elementi culturali provenienti dal mondo circostante, da parte delle comunità ebraiche dell'Italia centro-settentrionale e da parte dei loro portavoce più noti — all'epoca della loro più bella fioritura — avviene sempre con un certo ritardo, e rispecchia delle concezioni che andavano ormai spegnendosi nel mondo non ebraico col quale vivevano in simbiosi e, in pari tempo, in opposizione.

« figure mentali », e dal *Lèv ha-Arièh* prese spunto la poesia estemporanea ebraica (epitalami, sonetti celebrativi ed encomiastici ecc. ...). Ma mentre gli stilisti, i prosatori e i poeti ebrei del Sei-Settecento trassero fuori dalle pagine del trattato gli esempi, costruendo i loro rebus, i loro emblemi significanti e i loro indovinelli, fondandosi sulle regole del da Modena, dimenticarono il sostrato psicologico e ideologico — medievale e rinascimentale — su cui era costruito il trattato stesso, e dimenticarono l'intento dell'autore, che si limitava ad offrire ai suoi contemporanei uno strumento destinato al buon uso della memoria e alla tecnica dell'apprendimento.

Per il genere letterario degli enigmi e dei rebus in poesia e in figura nella letteratura ebraica in Italia del Sei-Settecento, cfr. l'importante studio di D. PAGIS, *Baroque trends in Italian Hebrew poetry as reflected in an unknown genre*, in questo volume, pp. 263-277.

²² Leòn da Modena si rifà esplicitamente alla tradizione mnemotecnica della letteratura ebraica antica e medievale, riportando il *Talmùd* (*Lèv ha-Arièh*, Porta Prima, cap. 2, Porta Seconda, cap. 1, pp. 18-19), l'*Ejodì* (*ibid.*, cap. 3) e la *Misnàh* (*ibid.*, cap. 8). L'autore era stato educato secondo i metodi tradizionali che venivano praticati per rafforzare la memoria naturale. Cfr., *ibid.*, Porta Prima, cap. 8, p. 15: « fino all'età di tredici anni sono stato abituato a mangiare carne bovina e una fetta di pane intinta nell'olio d'oliva ogni mattina; come conseguenza in gioventù ebbi una memoria fortissima, superiore a quella dei miei coetanei ».

Volgiamoci ora a Jehudàh del Bene e ai suoi « indefinibili » *Seggi della Casa di David*. Indefinibili in quanto è impossibile inserire lo scritto in un preciso genere letterario; il volumetto non contiene né una raccolta di prediche, né di consigli morali, né si propone di svolgere una tesi filosofica coerente, o di appoggiare le proprie considerazioni a mo' di commento al testo del Pentateuco, cosa questa molto frequente nella saggistica ebraica dell'epoca. Quella di del Bene è una *causerie* dotta, è un saggio, nel senso che oggi siamo soliti dare al termine. E, come tale, già così si pone come espressione di un gusto moderno, come espressione colloquiale, come presentazione di una idea o di una serie di spunti che — grazie all'uso di particolari accorgimenti retorici — sono volti a conquistare il favore del pubblico, interessarlo, captarne l'attenzione, convincerlo sugli argomenti di maggior attualità, in cui autore e auditore, autore e lettore si stanno dibattendo.

Si è detto — all'inizio di questo discorso — che il trattato di del Bene ha in comune con quello di Leòn da Modena l'intento pratico, lo scopo di dare dei consigli che favoriscano l'apprendimento. E, effettivamente, uno degli argomenti principali del saggio è quello di risvegliare nei giovani il gusto e il piacere di studiare l'ebraico e di coltivarlo²³. Ma quanto diversi sono gli accorgimenti proposti, quanto è ampio il divario tra i due nel porgere la materia e nello svolgere il proprio discorso! A differenza della linearità del *Cuor del Leone*, del Bene procede facendo una serie infinita di digressioni in un contorcimento tutto barocco di considerazioni, inserite una nell'altra con lo scopo di illustrare l'importanza dello studio dell'ebraico che, ai suoi tempi, sta ormai perdendo ter-

²³ *Seggi della Casa di David*, Casa Seconda, Porta Nona, f. 21 v.-28 v. Il capitolo è dedicato per intero a considerazioni sia pratiche (del Bene fa il punto sulla conoscenza e lo studio dell'ebraico alla sua epoca, sul come ricondurre i giovani a studiarlo e ad appassionarsi alle infinite possibilità retoriche riposte nella lingua santa ecc...), sia teoriche (l'eccellenza dell'ebraico rispetto alle altre lingue, l'uso di giuochi di parole, la brevità e la prolissità nella prosa in genere, le capacità stilistiche che avevano dimostrato gli autori ebrei italiani, rispetto alle sciattezza dello scrivere, caratteristica degli askenaziti ecc...).

Una descrizione molto calzante della graduale recessione dell'ebraico rispetto all'italiano, a f. 24 r.: « chissà se non sia stato per questa ragione (l'abbandono dell'ebraico) che divenni marinaio e capitano, per governare l'aspetto retorico della nostra lingua, che sta naufragando nel mare di queste incertezze? Forse sono stato destinato a condurla nel tranquillo e desiderato porto di cui ha bisogno in quest'epoca, in esilio, per riportare a casa tutti i dispersi che si aggirano in queste provincie, tutto ciò che è stato scritto, firmato e scolpito in un'altra lingua, che non è la lingua santa? Perché anche i giovani, che per natura sono spinti a studiarla, vengono dissuasi dai loro padri a intraprenderne lo studio e vengono mandati ad apprendere la lingua di un altro popolo. Così la lingua del popolo ebraico è scacciata via da dentro il popolo stesso... impoverita, giace in un angolo, è divenuta strana e forestiera tra i nostri fratelli, mentre l'italiano è ben compreso, trova sostegno dovunque ed è trasmesso da padre in figlio con solerzia e perseveranza. Così l'italiano è a capo e l'ebraico in coda, anche se molti bravi studenti sarebbero adatti e portati per natura ad apprendere con facilità la piacevolezza e la purezza dell'ebraico. Invano, in quanto i loro padri li spingono a studiare un'altra lingua, che permette loro di vivere meglio in mezzo ai popoli ».

reno davanti all'italiano — da tutti considerato più utile ai fini pratici, ma anche più ricco e adatto ad esprimere le esigenze della moderna retorica²⁴. Così facendo, del Bene trova modo d'inserire nei cinquanta capitoletti del trattato — capitoletti slegati l'uno dall'altro — una vastissima gamma di motivi, e di gettare là una serie di spunti filosofico-moralistici che si sviluppano in un raffinatissimo gioco stilistico, ma che — in quanto a completezza — restano quasi sempre incompiuti, restano quindi a livello di spunti²⁵. L'autore, quasi a mascherare il suo intento, propone una serie di titoli; a prima vista sembrerebbe di trovarci di fronte alle classiche e tradizionali *quaestiones*, dibattute nel Medioevo: la creazione del mondo, l'immortalità dell'anima, la provvidenza e la predestinazione, l'eccellenza della lingua ebraica, e il suo essere « madre » di tutte le lingue²⁶. Ma del Bene non sviluppa nessuno di questi temi; dopo averli enun-

²⁴ *Ibid.*, f. 24 v.: « ho sentito ed ho trovato scritto da altri che la nostra santa lingua non ha una ricchezza linguistica sufficiente, né in quanto a vocaboli, né in quanto a verbi. Altri si gloriano e vanno dicendo: la dolcezza dell'italiano non è paragonabile a quella dell'ebraico, sia per la chiarezza e la purezza delle espressioni, sia per le possibilità retoriche racchiuse nella frase... Per questo... ho fatto voto di togliere la vergogna che i nostri vicini hanno gettato su di noi, insultandoci, ... per questo ho aperto la bocca, e ho scritto a lungo ». Cfr. anche più avanti, Casa Seconda, Porta Dodicesima, f. 33 v.: « come potrò assistere e vedere il triste stato in cui versa la lingua del mio popolo, e la perdita della facoltà di scrivere (degli uomini) della mia nazione? Oggi si è diffuso tra noi il volgare, e a quest'ultimo è affidato il compito dell'insegnamento in Israele... ». *Ibid.*, f. 34 r.: « giovani e vecchi, corriamo fuori ad ascoltare un'altra lingua, mentre la nostra resta chiusa in casa, avendo ormai cessato di dar frutti. La piaga è comune, colpisce tutti, secondo il modo di scrivere e di parlare delle province del nostro Paese: la maggioranza ha sostituito la sua lingua, la lingua santa con una lingua profana, e questa non era certo l'abitudine dei miei padri. Quando ero giovane ciò che è secondario non s'era sostituito a ciò che è fondamentale, eravamo abbarbicati all'ebraico... ». Cfr. anche Casa Terza, Porta Quattordicesima, f. 37 v. ss.; Casa Sesta, Porta Quarantunesima, f. 77 e f. 78 r.: i genitori preferiscono che i figli studino l'italiano.

²⁵ La struttura dei *Seggi* ricorda per certi aspetti i caratteri della trattatistica seicentesca, soprattutto nel Veneto. Cfr. *Storici e Politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a cura di G. BENZONI e T. ZANATO, Milano-Napoli 1982, p. LXXXI: « ... la troppo facile vena d'una trattatistica ciarlieria e improvvisata. Quest'ultima commenta Tacito con petulante sicurezza,... allestisce centoni di sentenze, incolla in massimari proverbi e frasi isolate di autori antichi e moderni. Si stampano... libri imbottiti di concetti « politici », avvertimenti, considerazioni civili, « oracoli » più o meno curiosi, massime per lo più gravi, detti arguti. Sono tutti « ammaestramenti » insieme « politici » e « Christiani ».

²⁶ *Seggi*, Casa Seconda, Porta Nona, f. 21 v. ss. Del Bene prende spunto dal concetto — chiaramente barocco — di una lingua considerata mezzo esteriore altamente gradevole, volto a raggiungere uno scopo educativo e l'acquisizione di alcuni contenuti morali da parte dei discenti e dei lettori. Per raggiungere questo scopo si dovrà far ricorso a lingue attraenti, dolci, dalle frasi ben levigate e capaci di « esprimere il segreto fondamentale della lingua stessa, secondo le sue regole e le sue leggi » (*la'amòd 'al sòd jessòd ha-lašòn ke-bilkbatò, ke-mišpatò*). L'ebraico si è trovato in concorrenza con le altre lingue ed è stato messo da parte, e del Bene vuol lenire il colpo subito dall'ebraico, perché ormai in Italia non si è più capaci di scrivere correttamente (« ... portare un farmaco a questa ferita recente, ora, alla Nazione Ebraica; in tutta la terra d'Italia — vi giuro sul mio capo, lo faccio per misericordia, nel vedere alcuni scritti, talmente scorretti, composti in modo così grossolano,

ciati e apposti come titolo all'inizio di ciascun capitolo, si serve di loro per parlare di tutt'altro e per fare delle considerazioni nuove e moderne. Egli è dimentico della metodica della *quaestio* scolastica, con la sua argomentazione sillogistica, i suoi *sic et non* e i suoi rinvii agli *auctores*, alle autorità indiscusse. Ma gli è anche estranea la struttura del manuale rinascimentale, così lineare e organico nel suo comporsi e nel suo sviluppare secondo regole classiche l'insegnamento di un'arte.

La ricchezza dei motivi da un lato, e la mancanza di sistematicità dall'altro, rendono molto difficile il compito di chi voglia ridurre in sintesi il contenuto dei *Seggi della Casa di David*. La lettura di questo testo — per necessità — deve compiersi mettendo in atto una ginnastica mentale complicatissima: si consideri che quasi ogni frase è costruita creando un doppio senso, o grazie al recupero in un senso nuovo di un versetto biblico o talmudico, o di qualche espressione tratta dallo *Zòhar*, oppure grazie a un giuoco complicatissimo di scambi di lettere, di parole o di suoni che vengono estraniati o estrapolati dalla loro accezione originaria, o dalla assonanza comune per acquistare un nuovo significato in un parossismo di « acutezze » e di artifici. Sia la forma, dunque, che il contenuto del trattato ci permettono di avvertirne tutta la modernità. Così del Bene dirà che il vero colpevole del razionalismo filosofico che sostiene l'eternità del mondo, la mortalità dell'anima individuale e l'assoluta indifferenza della Causa Prima alle vicende dell'umanità, non sarà Aristotele, né il suo discepolo Averroé, bensì Cornelio Tacito, il pagano che, per essere stato il creatore della « scienza politica », è universalmente accettato anche come maestro di morale, mentre ci si dimentica che era un'adoratore di idoli; Tacito, proponendo una prassi politica identica a quella della Ragion di Stato, che avrebbe dovuto servire per governare su un'impero di idolatri, era ben lontano da una morale « religiosa », da una morale biblica fondata sul rispetto dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio e sui dieci comandamenti²⁷.

pieni di errori e di espressioni peregrine, al punto da far scurire il volto della lingua santa »). L'ebraico va studiato e usato, essendo la prima, la più antica e importante lingua del mondo e del Bene si prefigge lo scopo di riportarla ai vecchi livelli, scrivendo in una lingua studiattissima e piena di accorgimenti retorici, capace di attirare gli alunni e di far concorrenza all'italiano (che tuttavia non andrà messa da parte).

²⁷ *Seggi*, Casa Prima, Porta Quarta: « ... (i filosofi), servendosi della logica, negano le Sacre Scritture... Tra costoro uno, divenuto famoso per la propria penna, uno che è a capo dei retori, erra in tutto quanto concerne la Legge dell'Eterno e di Mosè, suo servo. Costui avrebbe dovuto togliere la cecità dai suoi occhi e avrebbe dovuto liberarsi dall'errore e dall'idolatria in cui credeva, e dietro cui andava perdendo il suo tempo. Costui, Cornelio Tacito, nega l'esserci un Dio nel santuario dei re e dei principi. Ma proprio dai re e dai principi è rispettato e onorato più di ogni altra autorità, essendo le sue dottrine politiche considerate giuste... I re e i principi che ne accettano le dottrine... conoscono l'Eterno e lo rispettano, pur sapendo che Tacito era un pagano, un miscredente e un adoratore di idoli... ». Per il tacitismo, la Ragion di Stato e le dottrine politiche nella prima metà del diciassettesimo secolo, cfr. K. C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago 1976; e A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragion di*

Moderna e senz'altro seicentesca si rivela la concezione storica del del Bene, anche se esposta in una forma asistemica. Partendo da uno spunto che trae le sue origini nella trattatistica filosofica medievale, del Bene vede nella diffusione del Cristianesimo un'aspetto dell'« economia » divina, del progetto divino che guida l'Umanità e la fa progredire: la Divina Provvidenza ha fatto sì che Costantino conquistasse l'Impero per trasmetterlo ai papi. Così — a partire da Costantino — il monoteismo ha gradatamente vinto il paganesimo, e il processo della conversione dei barbari e degli idolatri è continuato fino ai giorni di del Bene²⁸. Ora — egli dice — gli europei si avventurano sui mari, corrono rischi e pericoli per conquistare e sfruttare nuove terre, sopportano travagli e sofferenze, spinti dalla necessità, dal desiderio di guadagno e dalla volontà di arricchirsi. Ma così facendo, diffondendo il Cristianesimo nel Nuovo Mondo, portano i pagani alla fede nel Vecchio Testamento, al riconoscimento della presenza di Dio nel mondo, e li avvicinano alla fede in un unico Dio. Si fanno quindi strumento della Provvidenza che, così, toglie i pagani dalla barbarie e dalla inciviltà, migliorando nello stesso tempo le condizioni economiche della Umanità e permettendo — grazie agli scambi commerciali — di *dare tutto a tutti*²⁹. E con il Cristianesimo si diffonde il viver civile e migliorano i rapporti tra

Stato. A Jewish Contribution to late Renaissance Tacitism (in corso di stampa). A differenza di Simone Luzzatto, del Bene è dichiaratamente antitacitano; egli mette in rilievo l'incongruenza in cui cadono i politici del suo tempo, che assorbono la religione nella Ragion di Stato, e non vedono il fondamento antireligioso su cui poggia la stessa Ragion di Stato.

²⁸ Seggi, Casa Quinta, Porta Ventottesima, f. 59 v. ss. Interessante è l'equazione: conoscenza della Bibbia *uguale* viver civile e vivere secondo ragione; quest'ultimo si fonda sulla legge e viene diffuso grazie alla retorica; i pagani che popolano le terre al di là dell'oceano sono *selvaggi perché non conoscono la Bibbia* (in cui retorica e politica si compendiano):

« Abitano al di là dell'oceano; selvaggi, gioiscono nel servire gli idoli. Né c'è da stupirsi: vivono in una terra in cui non è mai passato nessuno che fosse '*esperto della Bibbia-politico*' (*iš torani-medini*) e che, grazie alla sua eloquenza, avrebbe potuto salvarli, conversando con loro sulla fede e sulla religione. I selvaggi non hanno avuto modo di conoscere la Bibbia, così sono restati a un livello pari a quello delle bestie. Qui, da noi, siamo testimoni del fenomeno opposto; in questa parte della terra abitata, le leggi degli abitanti dei nostri paesi si fondano sulla Bibbia, anche se la loro religione è diversa dalla nostra e dalle nostre concezioni... Qui (i non ebrei) si abbeverano avidamente alla fonte delle Sacre Scritture, fondando su di esse la loro fede. Tutti i regni delle terre abitate si sono liberati dall'errore del paganesimo. Non troverai più nessuno che non viva secondo le leggi e secondo la fede ».

²⁹ Seggi, Casa Settima, Porta Quarantatreesima, f. 81 r. ss. L'interpretazione che del Bene dà al ruolo che assume la Divina Provvidenza nel guidare lo svolgimento della storia dell'umanità ha un sapore mercantilistico. La *necessità* spinge l'uomo ad andare per mare, a correre rischi e a soffrire per procacciarsi i mezzi di sussistenza; ma è anche il *desiderio di guadagno* e di ricchezza, insito nell'animo dell'uomo, che serve da molla e che, se visto razionalmente, sarebbe ingiustificato. Con questi espedienti (necessità per sopravvivere e desiderio di migliorare al massimo la propria condizione), la Provvidenza fa sì che si sviluppino i commerci, i beni vengano scambiati ed esportati in ogni luogo, i rapporti tra gli uomini si sviluppino e si diffonda il viver civile, che trova la sua prima radice nell'ordinamento umano, così come è stato sancito nella Sacra Scrittura: « guarda quanti si mettono nei

gli uomini. Il Cristianesimo (e solo in minima parte l'Islam), riconoscendo il carattere sacro dell'Antico Testamento, ne ha permesso la conservazione e ne ha diffuso il rispetto; la serietà con cui viene studiata la Bibbia e l'amore con cui i popoli civili si dedicano alla sua lettura, spinti da una fede che nasce dal cuore, dimostrano il graduale progresso dell'Umanità verso la definitiva accettazione del monoteismo e delle leggi bibliche. E, in questo quadro, l'esilio del popolo ebraico e la sua dispersione tra i popoli d'Europa, che si mostrano tolleranti nei suoi confronti, viene vista positivamente: l'esilio ebraico nella « Europa Felix » si presenta come un preludio ai giorni messianici!³⁰

pericoli e vanno con le navi per il vasto e terribile mare per commerciare; con lo scopo di accumulare denaro... arrivano in paesi di cui non conoscono la lingua... e vanno al di là dell'oceano in terre che sono restate vergini, almeno sin dall'epoca di Salomone... Ne dovrai concludere che l'Eterno ha colpito il genere umano *col morbo dell'amore del possesso*, morbo che toglie la vista e il senso dello spavento. Iddio ha fatto sì che tutte le terre abitate si alimentino vicendevolmente, e ciò che manca sotto una latitudine lo trovi sotto un'altra, e tutti ricevono i frutti della terra... Dimmi: tra le vanità umane c'è maggior leggerezza di chi si cimenta ad andare per mare? Il legno su cui poggia si spacca, oppure costui vien fatto schiavo, tuttavia preferisce quella strada piuttosto che mangiare cipolle all'ombra (della sua casa)... Ma tutto ciò (Iddio ha inculcato nell'uomo) affinché non ci si nutra ristrettamente di solo pane e acqua, ma in abbondanza dalla mano del Signore... E nella creazione della comunità politica è riposta un'altra intenzione provvidenziale: il genere umano, nel collaborare insieme attraverso gli scambi di merci, diffonde gradatamente la fede e la religione nel mondo ».

³⁰ Seggi, Casa Prima, Porta Ottava, f. 18 v. Del Bene riassume l'economia delle vicende storiche del popolo ebraico, che vengono guidate dalla Provvidenza verso una stato di redenzione finale, attraverso il progressivo realizzarsi delle concezioni bibliche. Queste ultime — gradatamente — vengono messe in pratica e accettate da tutti i popoli, e il passaggio del popolo ebraico attraverso le genti non è altro che una progressiva marcia di avvicinamento verso l'ultimo e finale obbiettivo di tutta l'umanità, l'era messianica. La concezione ottimistica di del Bene fa coincidere il progresso generale dei popoli, fondato sulla fede nel testo rivelato, con il progressivo miglioramento delle condizioni del popolo ebraico in seno ai popoli tra i quali è stato esiliato. Non c'è dubbio che l'interpretazione della storia del popolo ebraico, proposta dal del Bene, anticipi per molti aspetti le concezioni storicistiche e l'ottimismo liberale della *Haskalah* e della *Wissenschaft des Judentum* del diciannovesimo secolo: « ... dalla mano dell'Eterno venne... questo videro i nostri occhi ed è un indice di verità. Tutte le innovazioni che trovarono gli studiosi e che si verificarono in ogni popolo — ogni popolo secondo il proprio linguaggio — qualunque cosa scrissero i fondatori delle nuove religioni, anche se giudicarono e decretarono che la Legge che possediamo è temporale e non eterna, tutti però riconobbero che Mosè disse il vero e che la sua Legge è verità... Quindi i fondatori delle loro religioni e delle loro legislazioni, anche se diverse l'una dall'altra, riconoscono di essere sbocciate sulla nostra Santa Legge, che secondo loro è *destinata ad innovarsi*, e, giunto il momento di celarla, Iddio comandò, e colui che l'avrebbe dovuta completare «ristette»... Anche se vennero a contesa tra loro, mentre uno diceva... «sono stato io a trovarla» e l'altro rispondeva «no, sono stato io che l'ho trovata»... non per questo ne sminuirono il valore, anzi si accrebbe la loro fede in essa, venne chiamata Sacra e Divina Legge, la nostra lingua fu chiamata Lingua Santa, e le parole dei Profeti e degli Agiografi vennero chiamate Sacre Scritture. Ma soprattutto la saggia Nazione che governa oggi, ci guida graziosamente, ed è perennemente occupata nelle Sacre Scritture... ».

Cosa c'è dietro questa visione ottimistica della storia, dietro questa fede quasi ottocentesca di del Bene nel progresso dell'Umanità? L'eco di testi contemporanei all'autore — testi che preludevano al « deismo » —, la lettura di qualche manuale di religiosità devota che intendeva dimostrare la presenza di Dio nel mondo, portando argomento dall'armonia del Creato, e dalla religione naturale, Creato che si mantiene in equilibrio conciliando le forze della natura in perenne contrasto, e religione che si manifesta nella pianificazione providente e razionale della storia dell'umanità? Argomenti questi che nel diciassettesimo secolo, nella polemica teismo-agnosticismo tra religiosità formale e religiosità fondata sui doveri dei cuori, prendono il posto delle argomentazioni dialettiche proprie del razionalismo medievale.

Oppure dovremo vedere in del Bene un « controriformista » ebreo, che intende diffondere tra i suoi discepoli e ascoltatori le argomentazioni polemiche della nuova devozione barocca, le risposte « conformiste » e fideistiche a un certo rilassamento di sapore illuministico che si avvertiva nella Ferrara del suo tempo? Ma quale interesse avrebbe potuto avere un rabbino del Seicento a diffondere le ideologie della Controriforma tra gli ebrei? Gli accenni a Tacito, all'espansione economica dell'Europa nel Nuovo Mondo, alla tolleranza e al benessere di cui godono gli ebrei tra i popoli cristiani, non ne riconducono forse l'opera e il gusto con cui l'opera è scritta al clima benevolo e liberale della Venezia di Simone Luzzatto? Questi gli interrogativi a cui si potrà rispondere soltanto dopo un'analisi puntuale e approfondita di quest'opera che a tutt'oggi non è stata quasi letta.

Ma la sensibilità tutta moderna di del Bene sta nel suo stile, nel suo ebraico che — in questa sede — è materialmente impossibile illustrare e restituire a chi ascolta. Del Bene propone e mette in pratica una ricerca formale raffinatissima di acutezze, di doppi sensi, di giuochi fonetici e ortografici, cesellati e incasellati uno dentro l'altro, in cui la frase procede a scatti, costringe all'interesse, violenta la comprensione, capta la curiosità e genera la meraviglia. L'uso di tutta la letteratura ebraica a lui precedente, lo sfruttamento sistematico di ogni frase, di ogni particella e ogni vocabolo che gli danno modo di esaurire tutte le possibilità retoriche della lingua ebraica, non ne fanno soltanto un virtuoso-barocco, ma un autentico moderno, sensibile al fascino dell'ambiguità della frase e alle infinite possibilità di recupero e di interpretazione che il testo scritto acquista in mano a un lettore dotto o incuriosito.

Non c'è dubbio che in pieno Seicento, nella società ebraica dei ghetti dell'Italia centro-settentrionale, un cambiamento è avvenuto; sarebbe un'errore di prospettiva il voler considerare Leòn da Modena un moderno e un precursore della *Haskalàh* ottocentesca, e — all'opposto — in del Bene, che combatte la filosofia e l'ateismo in nome della tradizione, che abbonda in citazioni estratte dallo *Zòhar* e dai commenti cabbalistici che lo accompagnavano, vedere un passatista e un antirazionalista.

Vero è il contrario, ed è proprio il saggio di del Bene ad indicarci l'abisso che corre tra una concezione rinascimentale sì, ma in effetti ancora profondamente medievale, e una sensibilità moderna, seicentesca quanto si voglia, ma dichiaratamente moderna, e paradossalmente rivoluzionaria rispetto al passato. Se in superficie gli interessi educativi, l'obiettivo della conservazione della tradizione culturale e linguistica ebraica appaiono gli stessi — anzi se le dichiarazioni programmatiche di del Bene in questo senso sembrano meno aperte al mondo esterno di quanto lo sia il « modernismo » di Leòn da Modena — le motivazioni, gli atteggiamenti del primo, le strutture di pensiero che stanno in profondo, queste sì che sono realmente moderne, in quanto l'assimilazione inconscia della cultura che lo circonda ha totalmente trasformato gli argomenti di cui si serve, il carattere del suo stile, e la religiosità che si esprime nel suo trattato. Le vecchie tradizioni di pensiero, il modo di dire le cose e di affrontare il lettore si sono rovesciate: nel barocco portato agli estremi, nella sensibilità religiosa e nelle argomentazioni « moderniste » troveremo la prova migliore dell'avvenuto cambiamento col quale ha avuto inizio il nostro discorso.

E se per lo storico delle vicende politiche ed economiche dell'ebraismo italiano resta difficile tracciare la linea di demarcazione tra Medioevo-Rinascimento ed età moderna (il trauma della chiusura nei ghetti e i mutamenti socio-economici che ne erano conseguiti non sono registrati, né ci permettono di tracciare delle distinzioni nette), ben più facile è il compito per lo studioso che volge l'occhio alla produzione letteraria, alla saggistica e alle espressioni culturali dell'epoca. Ed è qui che è possibile constatare come, tutt'a un tratto, ci si trovi di fronte all'uomo moderno, all'ebreo moderno, che riversa in un discorso moderno e in una sensibilità moderna tutta la ricchezza del suo passato.

Nel leggere il testo del del Bene ci si domanda se dietro il riferimento alla letteratura mistico-cabbalistica che egli fa, mutuando dai testi di quest'ultima conii, prestiti ed espressioni linguistiche, e soprattutto le combinazioni formali di lettere-numeri-vocaboli³¹ (che tendono a realizzare un numero massimo

³¹ Cfr. Seggi, Casa Quinta, Porta Ventinovesima (il valore del numero « quaranta ») e i giochetti combinatori riportati nella Casa Sesta, Porta Trentasettesima e Porta Quarantesima in cui i numeri, tradotti sia nelle lettere dell'alfabeto ebraico che in quelle dell'alfabeto latino, permettono di ricavare, attraverso combinazioni, tutti i concetti fondamentali dell'ebraismo. È evidente il tentativo di rapportare le forme dei numeri e le forme delle lettere ad *un'unica immagine mentale* che ne esprime la verità assoluta che si cela sotto il segno significante. Valga il seguente esempio: la parola « ricco » (*'asir*) in ebraico, ovvero in lettere ebraiche, ha il valore numerico di 580 mentre « povero » (*'ani*) vale 130. Se le lettere ebraiche vengono scritte in cifre arabe, togliendo lo zero alle cifre stesse, ricaveremo 58 per il ricco e 13 per il povero. Ma sommando *cinque ed otto* (= ricco) avremo *tredici* che equivale a « povero ». Quindi, in cifre arabe, il ricco equivale al povero, anzi la sua ricchezza è fondata sugli zeri, come la povertà del povero. Morale: il ricco e il povero sono pari. E la Provvidenza mette in guardia il ricco, dicendogli: « non credere di essere tu il

di « possibilità » concrete, o di espressioni retoriche), dietro tutto ciò non ci sia la volontà consapevole di tradurre in una tradizione terminologica ebraica, in un linguaggio e in una saggistica religioso-filosofica, le « poetiche » e le dottrine che, nell'epoca in cui scrisse, erano correnti nell'ambiente culturale che circondava gli ebrei.

Uno degli enigmi del Sei-Settecento ebraico italiano è quello del convivere, negli stessi autori, delle forme letterarie e delle regole retoriche del Barocco e dell'*Arcadia* col mondo mitico e mistico della *Kabbalàh*; quest'ultimo, a differenza delle prime, sembra totalmente estraneo e avulso dall'epoca e dagli ambienti culturali entro cui vivevano gli ebrei d'Italia.

Appena due generazioni dopo la morte del del Bene avremo un esempio caratteristico del fenomeno nella figura di Rabbì Mošèh Haijm Luzzatto, che nelle sue opere si presenta ambivalente, bifronte o addirittura scisso in due personalità opposte e polarizzate. Da un lato il Luzzatto letterato, l'imitatore del Guarini e in sostanza l'epigono ebraico dell'*Arcadia* e del Barocco, dall'altro il Luzzatto mistico, i cui trattati esoterici — trasportati in Europa orientale — apriranno la via al chassidismo; il Luzzatto che non si limita a continuare la mitologia della *Kabbalàh* luriana, ma che addirittura vede se stesso come l'annunziatore del Messia, e si presenta per certi aspetti come un continuatore del sogno utopico di Š'abbaṭai Ševì.

Come spiegare questo duplice volto dell'opera del Luzzatto? Come riportare a unità, come ricomporre la sua duplice personalità? Come spiegare, nel contesto culturale dell'Italia del diciassettesimo e del diciottesimo secolo, l'enorme diffusione di una tradizione di pensiero così mitica e arcaica, così anacronistica nell'Europa dei lumi, qual'è quella cabbalistica?

Forse — più che nelle opere di Rabbì Mošèh Haijm Luzzatto — la risposta si cela nello stesso saggio del del Bene. Col combinare insieme in una polivalenza stilistica di forme e di significati la Bibbia, il Talmùd, i testi classici della filosofia ebraica e lo *Zòhar*, del Bene realizza in pieno tutte le aspirazioni — formali e contenutistiche — del Barocco italiano, e in questo senso riversa nel mondo ebraico le linee essenziali, le ideologie correnti e le mode più diffuse che nacquero nel mondo a lui circostante. Sarà questa l'ideologia della Controriforma e del primo mercantilismo, ma anche della religiosità che proviene dal cuore, dell'irrequietezza di una ricerca di Dio, che — paradossalmente — prelude alla religiosità romantica; religiosità che — nella loro ricerca razionale della verità — gli uomini del Medioevo non avevano

benvoluto in cielo, e il povero disprezzato, in quanto siete tutti e due uguali». In questa speciale arte combinatoria emerge la volontà di confrontare le *forme* e i *concetti* che scaturiscono dai numeri e non i numeri stessi, indifferentemente, sia nella serie numerica delle lettere ebraiche, che nella serie numerica delle cifre arabe. Tutte e due rimandano a due concetti astratti (ricco e povero) che si concretizzano, prima nelle lettere dell'alfabeto ebraico e poi nella serie figurativa dei caratteri numerici delle cifre.

avvertito. Nel saggio del del Bene, e ancor più nell'opera del Luzzatto, non troveremo soltanto l'elogio dell'Europa che si riconosce nella Bibbia e che è intenta a studiarla, oppure una fede ottimistica nel modo con cui la Provvidenza conduce l'Umanità verso l'epoca messianica, né troveremo soltanto l'amore per la lingua ebraica, ma ritroveremo — stavolta — le tendenze e i valori del barocco *tradotti nei termini della tradizione mistica ebraica*. Così che — paradossalmente — il Barocco, in tutti i suoi significati, diviene il punto d'incontro tra una espressione letteraria non più rinascimentale e una ideologia che nella mistica ritrova i valori della religiosità della Contro-riforma, anche essi non più rinascimentali. Alla luce di questo incontro sarà possibile comprendere in una maniera più approfondita l'opera e la figura del Luzzatto. E — penso — dovrebbe essere questo il tema del nostro prossimo congresso, che andrebbe centrato sulla figura più importante in assoluto dell'ebraismo italiano, sul visionario di Padova, formatosi sullo sfondo del primo Settecento italiano.

Ed è qui che hanno fine il discorso introduttivo di questa serata e l'esposizione delle ipotesi di lavoro da sottoporre al vostro vaglio durante queste giornate.

Le vostre reazioni diranno in quale misura potranno essere accolte, o fino a che punto dovranno essere respinte.

EBREI D'ITALIA
IN UN'EPOCA DI TRANSIZIONE

SHLOMO SIMONSOHN

DIVIETO DI TRASPORTARE EBREI IN PALESTINA

Nel 1428 i capi dell'Ordine dei francescani di Gerusalemme accusarono gli ebrei che abitavano nella città di aver provocato l'espulsione dei frati dalla tomba di Davide e da altri luoghi santi che si trovavano nella parte inferiore del monastero sito sul Monte Sion¹. Sopra la « tomba di Davide » c'era la chiesa dell'« Ultima cena »: da qui il nome « coenaculum » dato a tutto l'edificio. L'interesse che gli ebrei e i cristiani avevano per la leggendaria tomba del re Davide è connesso con la questione dei Luoghi Santi per le tre religioni, generalmente, in Palestina e a Gerusalemme in particolare. Tombe e altri luoghi di culto attiravano la devozione e la venerazione dei credenti ed erano meta di pellegrinaggi. Su questo sfondo, di tanto in tanto, scoppiavano contese e litigi, la cui eco, in parte, si percepisce ancora oggi a Gerusalemme, a Betlemme e altrove.

Chi aveva allontanato i frati, in verità, non erano stati gli ebrei, ma l'autorità musulmana che dominava in Palestina. Sembra però che gli ebrei di Gerusalemme sin dal secolo XII avessero un particolare interesse per la tomba di David. Infatti già Biniamìn da Tudela scriveva nel suo diario:

« Gerusalemme è circondata da alti monti; nel Monte Sion vi sono le tombe della casa di Davide e dei re che vennero dopo di lui. Il posto non è noto, ma quindici anni or sono, quando cadde una parete dell'altare che è sul Monte Sion, il Patriarca disse a un suo incaricato: « Prendi le pietre dalle vecchie mura e servitene per costruire l'altare ». Questi fece così e per il lavoro assunse venti operai, che estrassero le pietre dalle fondamenta delle mura di Sion. Tra gli operai c'erano anche due ebrei amici tra loro; un giorno uno di questi preparò un pranzo per il compagno, poi tutti e due insieme, dopo aver mangiato, tornarono al lavoro. L'incaricato del Patriarca disse loro: « Perché avete ritardato? ». I due ebrei risposero: « Che te ne importa? quando gli altri interromperanno

¹ M. ISH-SHALOM, *Tombe degli avi* [in ebraico], Gerusalemme 1948, pp. 90 ss.; J. PRAWER, *Il monastero francescano sul Monte Sion e gli ebrei di Gerusalemme nel '400* [in ebraico], in « Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society », 14 (1947-1948), pp. 15-24; A. COHEN, *L'espulsione dei Francescani dal Monte Sion nel primo periodo della dominazione ottomana - Una riesamina* [in ebraico], in « Cathedra », 22 (1982), pp. 61-74; D. JACOBY, *I Francescani e gli ebrei sul Monte Sion nel '500* [in ebraico], *ibid.*, 35 (1985).

per pranzare, noi continueremo a lavorare». Giunto il momento del pranzo, gli operai andarono a mangiare, mentre i due ebrei continuarono a estrarre pietre: sollevandone una trovarono l'apertura di una grotta. Si dissero l'un l'altro: « Entriamo a vedere, forse troveremo del denaro ». Oltrepassato l'ingresso della grotta, giunsero a un gran palazzo, costruito su colonne di marmo, ricoperte d'oro e d'argento, e davanti all'ingresso videro un tavolo d'oro, uno scettro e una corona: era la tomba del re Davide; alla sua sinistra videro la tomba del re Salomone e accanto a questa le tombe degli altri re di Giudea. Trovarono anche alcune casse chiuse, il cui contenuto chi avrebbe mai conosciuto? I due uomini tentarono di entrare nel palazzo, ma furono investiti da un'impetuosa corrente, proveniente dall'apertura della grotta, caddero a terra tramortiti e giacquero fino a sera. Più tardi sopraggiunse un vento dalla voce umana, che urlava forte: « Alzatevi e uscite da questo luogo! ». I due ebrei uscirono spaventati e depressi: andarono dal Patriarca a raccontargli l'accaduto. Questi chiamò il pio e devoto rabbì Avrahàm di Costantinopoli, uno di coloro che erano soliti piangere e far lutto per Gerusalemme, e gli raccontò quanto era stato riferito da quegli uomini. Rabbì Avrahàm rispose e disse: « Quelle sono le tombe della casa di Davide e dei re di Giuda; domani io, tu e questi uomini entreremo e vedremo cosa c'è là dentro ». L'indomani mandarono a cercare i due ebrei e li trovarono a letto pieni di paura. Dissero: « No, noi non entreremo là, perché Dio non desidera mostrare quel luogo agli uomini ». Il patriarca, allora, ordinò di chiudere il varco e vietò di rivelarne l'ubicazione. Queste cose mi narrò rabbì Avrahàm »².

Un viaggiatore cristiano, Felix Fabri, che nel sec. XV visitò la Palestina, racconta:

« La tomba di Davide è un luogo santissimo, onorato da tutti, cristiani, ebrei e saraceni, perché all'interno furono sepolti i profeti e i re santi, Davide, Salomone, Roboamo, Avia, Assà, Joràm e altri, i cui nomi sono elencati nel Libro delle genealogie di Cristo, nel primo capitolo del libro di Matteo... Un tempo i frati del Monte Sion inclusero il luogo tra quelli appartenenti al monastero; in verità esso fa parte della chiesa di Sion, perché si trova entro quelle stesse mura, a capo della tribuna del coro.

Il sultano tolse le tombe ai frati; gli ebrei fecero molte pressioni perché il luogo venisse consegnato a loro per costruirvi sopra una casa di preghiera; ancora oggi cercano di ottenerlo, mentre i cristiani si sono sempre rifiutati di consegnarlo. Il sultano s'informò sulla santità del luogo: avendo appreso che Davide e gli altri re di Gerusalemme, suoi discendenti, erano stati sepolti là, disse: « Anche noi saraceni consideriamo Davide santo; come i cristiani e gli ebrei crediamo nelle sacre scritture. Né gli ebrei, né i cristiani saranno dunque i padroni del luogo; e noi lo prenderemo per noi stessi ». Poi andò a Gerusalemme, chiuse la porta d'accesso alla chiesa dalla parte interna del monastero, la profanò distruggendo gli altari del Cristo, abbatté le statue scolpite e cancellò le pitture, e, cosa ancor più abominevole, la trasformò in luogo di preghiera per Maometto. Dall'esterno aprì una porta, attraverso la quale i saraceni possono entrare ogni qual volta lo vogliano. Dato che il luogo che sta sopra la cupola a volta della chiesa così trasformata apparteneva ai cristiani e ai frati, e che un'altra grande e bella chiesa, come già è stato narrato, vi era stata eretta dal re di Francia — là dove lo Spirito santo era disceso sui discepoli il giorno della Pentecoste cristiana — il sultano diede ordine di distruggere anche questa chiesa,

² BENJAMIN DA TUDELA, *Itinerary*, ed. M.N. ADLER, London 1907, pp. 25 ss.; A. JAARI, *Viaggi in Palestina* [in ebraico], Tel Aviv 1946, pp. 41 e seguenti.

di abbatterne la cupola e di chiudere l'apertura, per impedire ai cristiani di calpestare coi piedi il tetto a volta della moschea. Così i frati perdettero due preziosi luoghi santi, in conseguenza dei tentativi fatti dagli ebrei per divenire padroni della parte inferiore del luogo. Costoro chiedono ancora oggi al sultano la tomba di David, promettendo di pagare per essa migliaia di talenti. E non fanno ciò solo per la devozione e il culto per le tombe dei re santi e per la santità del luogo, ma sperando piuttosto di raggiungere i sarcofagi dei re e di trovare un tesoro; infatti credono che là siano sepolti i tesori e che sia stato decretato che appartengono a loro. E spesso vanno là a investigare durante la notte e, a volte, fanno stregonerie e incantesimi»³.

Narrazioni analoghe si trovano anche nelle relazioni di altri cristiani, viaggiatori o abitanti a Gerusalemme. Ancora nel 1427, poco prima dell'espulsione dei francescani, un ignoto pellegrino parla dei tentativi fatti dagli ebrei per togliere ai frati le tombe di Davide e dei re, per costruire in quel luogo una sinagoga⁴; le varianti di queste narrazioni sono di poco conto; le descrizioni dei pellegrini e degli abitanti della città concordano pienamente sugli elementi sostanziali. I francescani del monastero del Monte Sion subirono vessazioni da parte delle autorità musulmane anche dopo il 1428, negli anni Cinquanta e Sessanta del sec. XV, quando ai frati vennero portati via altri edifici e terreni; forse in uno di questi episodi furono nuovamente coinvolti gli ebrei di Gerusalemme⁵. Ma anche la contiguità tra le proprietà degli ebrei di Gerusalemme e quelle dei frati dell'ordine francescano contribuì a generare controversie⁶. Fu anche proibito agli ebrei di passare attraverso il terreno del monastero francescano del Monte Sion: se un ebreo avesse osato attraversare la zona proibita sarebbe stato punito. Un riconoscimento della proibizione di transito fu firmato nell'aprile 1534 davanti al tribunale musulmano di Gerusalemme. Nel docu-

³ F. FABRI, *Evagatorium in Terram Sanctam*, ed. C. D. HASSLER, I, Stuttgart 1843, pp. 251 ss. Brevemente anche nel vol. II, p. 320. Sul viaggio di Fabri cfr. H. F. M. PRESCOTT, *Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the fifteenth Century*, London 1954. Cfr. anche M. ISH-SHALOM, *Viaggi di cristiani in Terra Santa* [in ebraico], Tel Aviv 1965, pp. 245 e seguenti.

⁴ *Anonimi Libellus Descriptionis Terrae Sanctae*, in MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane*, voll. 11, VI, Prato 1881, p. 259. Cfr. J. PRAWER, *Il monastero francescano...* cit., p. 15.

⁵ Oltre che nel Fabri, la vertenza è ricordata in F. SURIANO, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. GOLUBOVICH, Milano 1900. Secondo Prawer (*Il monastero francescano...* cit., p. 18) la descrizione del Suriano è più fedele di quella di Fabri. Ma anche Fabri si trattenne sul posto per un certo tempo, visitò la chiesa requisita dai musulmani e i fatti principali da lui narrati non contrastano con quelli di Suriano. Per tutta la questione cfr. anche L. LEMMENS, *Die Franziskaner im Heiligen Lande*, I, *Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552)*, 2^a ed., Muenster 1925, pp. 92 e seguenti.

⁶ G. GOLUBOVICH, *Serie Cronologica dei reverendi superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898, p. 22, nota 1; L. LEMMENS, *Die Franziskaner...* cit., p. 99; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, n. s., voll. 14, Quaracchi 1921-1936, VI, *Croniche o annali di Terra Santa del p. Pietro Verniero di Montepeloso*, I, 1930, p. 88, n. 1; J. PRAWER, *Il monastero francescano...* cit., p. 16.

mento, tra l'altro, è detto che la proibizione esisteva almeno dai tempi del sultano Kayt bey, cioè dall'ultimo trentennio del sec. XV⁷.

* * *

I francescani comunicarono i fatti di Gerusalemme ai loro fratelli cristiani d'Europa e chiesero aiuto. I primi ad agire furono i veneziani; il 27 ottobre 1428 il Senato di Venezia prese la seguente decisione:

« S. Petrus Valerio Caput de XL. Capta. Cum sit pium atque conveniens subvenire venerabili Guardiano et Conventui Montis Sion ordinis Minorum quibus per Iudeos facte fuerunt multe iniurie et extorsiones auferentes eis monasterium et capellam David in contemptum et offensionem Domini nostri Ieshu Christi et fidei Christiane. Vadit pars quod autoritate huius Consilii Dominum possit scribere Summo Pontifici et aliis quibus videbitur in favorem dictorum fratrum in ea forma que Dominio videbitur »⁸.

Il superiore dei francescani in Palestina e del monastero del Monte Sion era, a quel tempo, Giovanni Beloro, che l'anno seguente venne in missione in Europa per conto del monastero⁹. Il doge di Venezia, autorizzato dal Senato, a scrivere al papa, era Francesco Foscari (1423-1457), e il papa a cui egli si rivolse era Martino V.

Martino V è annoverato fra quei pontefici che la storiografia ebraica definisce « benevoli » verso gli ebrei; in altri termini egli non fa parte di quel gruppo di papi che non perdettero nessuna occasione di denigrare l'ebraismo, o di emanare bolle e decreti col solo scopo di opprimere gli ebrei¹⁰. Poco dopo la sua elezione Martino confermò i privilegi concessi agli ebrei tedeschi,

⁷ E. CASTELLANI, *Catalogo dei Firmani ed altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i santuari e proprietà i diritti della Custodia di Terra Santa, conservati nell'Archivio della stessa Custodia in Gerusalemme*, Gerusalemme 1922, n. 90; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca...* cit., IX, *Croniche...*, IV, 1936, p. 106; J. PRÄWER, *Il monastero francescano...* cit., pp. 21 e seguenti.

⁸ ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA [d'ora innanzi ASVe], *Senato, Misti*, reg. 57, f. 52 r. Fu pubblicato in M. LATTES, *Aneddoti storici e letterari*, XXI, *Di un divieto fatto dalla Repubblica Veneta ai pellegrini ebrei di Palestina*, in « Archivio Veneto », V (1873), pp. 98-100; H. GRAETZ, *Verbot der Auswanderung der Juden aus Europa nach Palaestina*, in « Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums », XXII (1873), pp. 282-284. Sia Lattes che Graetz datano il documento al 1427, ma si dovrà correggere in 1428.

⁹ Per Beloro cfr. G. GOLUBOVICH, *Serie...* cit., p. 21, n. 37; L. LEMMENS, *Die Franziskaner...* cit.; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca...* cit., VI, pp. 4, n. 3, 86.

¹⁰ F. VERNET, *Le pape Martin V et les juifs*, in « Revue des questions historiques », LI (1892), pp. 372-423; M. SIMONSOHN, *Die kirchliche Judengesetzgebung im Zeitalter der Reformkonzilien von Konstanz und Basel*, Breslau 1912; S. SIMONSOHN, *Prolegomena per una storia dei rapporti tra papato ed ebrei nel medioevo* [in ebraico], in *Scritti in memoria di I. F. Baer*, Gerusalemme 1979, pp. 66-93.

anzi ne aggiunse di nuovi a quelli già decretati dai suoi predecessori¹¹. Ma, al tempo stesso, confermò la nomina di Pons Feugeyron, frate francescano, a inquisitore nel territorio di Avignone e nel Contado Venassino, ordinandogli, tra l'altro, di prendere provvedimenti contro gli apostati che ritornavano all'ebraismo, contro gli stregoni e i prestatori ebrei che esigevano un interesse esorbitante¹². Tuttavia, già alcuni mesi dopo aver diramato queste disposizioni, Martino V pose un limite al potere dell'inquisitore, per quanto riguardava gli ebrei di Avignone, e alla fine del 1421 ordinava a Feugeyron di trattarli secondo le disposizioni generali: in caso di giudizio bisognava comunicare agli ebrei il genere di accusa, le prove e i nomi dei testimoni. Le accuse contro gli ebrei dovevano essere portate dinanzi ai tribunali comuni e non dinanzi a quello dell'Inquisizione¹³. Queste disposizioni furono poi annullate dal pontefice, il quale nel 1427 ordinava a Francesco de Conzieu, arcivescovo di Narbona e vicario apostolico di Avignone e del Contado Venassino, di sequestrare agli ebrei le copie dei decreti, perché questi continuavano a servirsene anche dopo la loro abrogazione¹⁴.

Ma di nuovo, alcuni anni dopo, Martino V riconfermava i privilegi concessi agli ebrei di Avignone e del Contado, senza dare una giustificazione al cambiamento della sua politica¹⁵. E ancora più incomprensibili sono i capovol-

¹¹ ARCHIVIO SEGRETO VATICANO [d'ora innanzi ASV], *Reg. Vat.* 352, ff. 109-110 r; *Ibid.*, *Arm.* XXIX, vol. 4 ff. 74 v-75 v; *Analecta iuris pontificii*, voll. 28, Roma-Paris-Bruxelles 1853-1891, XII, coll. 385 ss.; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 376, 410; M. STERN, *Urkundliche Beitræge ueber die Stellung der Paepste zu den Juden*, voll. 2, Kiel 1893-1895, I, pp. 21 ss. Tutte le bolle e gli altri decreti pontifici citati in seguito sono in corso di pubblicazione integralmente nel mio lavoro sui rapporti tra i pontefici e gli ebrei nel Medioevo.

¹² ASV, *Reg. Lat.* 190, ff. 97 r-98 v; L. WADDING, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, voll. 30, X, Romae 1734, pp. 2 ss.; T. RIPOLL, *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, voll. 8, Roma 1729-1740, pp. 556 ss.; *Bullarium Franciscanum*, a cura di I. H. SBARALEA (poi di K. EUBEL), voll. 7, Roma 1759-1804, VII, a cura di K. EUBEL, n. 1371; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., p. 410, M. SIMONSOHN, *Die kirchliche Judengesetzgebung...* cit., p. 32.

¹³ ASV, *Reg. Suppl.* 115, f. 161 r; *ibid.*, *Reg. Vat.* 348, ff. 101 r-102 r; *ibid.*, *Reg. Lat.* 189, ff. 267 v-268 v, 24 lu. 1418; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 338 ss., 410; L. WADDING, *Annales Minorum...* cit., X, pp. 3 ss.; ASV, *Reg. Vat.* 353, ff. 322 v-324 v, 1 dic. 1421; *ibid.*, ff. 320 r-322 r, 23 dic. 1421; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 389, 413 ss.; M. SIMONSOHN, *Die kirchliche Judengesetzgebung...* cit., p. 32. Cfr. anche ASV, *Reg. Vat.* 353, ff. 325 r-326 v, 27 dic. 1421.

¹⁴ La data dell'abrogazione non è nota. La disposizione data all'arcivescovo di Narbona del 3 agosto 1427 è inclusa nell'ordinanza del 5 settembre 1427, che l'arcivescovo emise a richiesta dei capi della comunità ebraica in conformità della disposizione stessa; ASV, *Arm.* XXIX, vol. 10, f. 24; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., p. 417; M. SIMONSOHN, *Die kirchliche Judengesetzgebung...* cit., p. 32.

¹⁵ ASV, *Arm.* XXIX, vol. 10, ff. 186 v-187 v. L'ordinanza non è datata. È riportata nella pubblicazione di Francesco de Conzieu, vicario papale ad Avignone e nel Contado del 15 febbraio 1431. Cfr. F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., p. 422. Nel decreto di requisizione del 1427 e nella disposizione successiva del 1431, che si rifà al precedente decreto del 1421, non ci sono elementi sufficienti per stabilire con certezza quali tra le norme del 1421 vennero abrogate e quali furono rinnovate. *Ibid.*, p. 392.

gimenti della politica di Martino V verso gli ebrei degli altri stati. All'inizio del pontificato, nel 1419, aveva pubblicato la bolla *Sicut Judeis* in difesa degli ebrei dell'Italia centrale e settentrionale¹⁶. La bolla fu emanata per venire incontro alle richieste delle comunità ebraiche d'Italia che si erano riunite a Forlì nel 1418, e che, tra l'altro, avevano deciso « di rivolgersi al nostro Signore Pontefice, re delle nazioni, possa egli vivere ed essere glorificato, facendo richiesta per conto del nostro popolo di concedere privilegi e nuove condotte e di conservare quelli del passato, come avevano fatto i pontefici precedenti »¹⁷. Al principio del 1422 Martino V tornava a confermare la bolla *Sicut Judeis*, questa volta su richiesta degli ebrei di Viterbo¹⁸. Poche settimane dopo il papa pubblicò di nuovo questa « bolla-tipo », ma con un'aggiunta significativa, che venne apposta a richiesta degli stessi ebrei:

« Sane querelam quorundam Judaeorum nuper accepimus continentem, quod nonnulli predicatorum verbi Dei, tam mendicantium quam etiam ordinum aliorum, ad populum predicantes, inter alia Christianis inhihent per expressum, ut fugiant et evitent consortia Judaeorum nec cum eis quoquo modo partecipient, neque eis panem coquere aut ignem vel aliquid ad laborandum ministrare seu ab illis recipere, aut Judaeorum pueros lactare et alere audeant vel presumant; quodque contrafacientes sint eo ipso gravibus excommunicationum sententiis et censuris ecclesiasticis innodati. Propter quo nonnumquam inter eos et Christianos dissensiones et scandala oriuntur daturque materia Judeis ipsis, qui se forsan ad Christianam fidem converterent si pie et humane tractarentur in eorum perfidiam perdurandi... ».

Il papa ordinava ai cristiani, in particolare ai frati degli Ordini che tenevano sermoni ai fedeli, di cessare di predicare contro gli ebrei e, parimenti, proibiva agli inquisitori di occuparsi degli ebrei nelle vertenze che erano di pertinenza delle istituzioni ecclesiastiche comuni o dei tribunali civili¹⁹.

Passò un anno e Martino V pubblicò una delle bolle più strane emanate da un pontefice riguardo agli ebrei. La bolla ricorda che il papa era consapevole del fatto che gli ebrei erano riusciti ad ingannarlo, inducendolo a pubblicare scritti che gli erano attribuiti e che portavano la data del 20 febbraio 1422.

¹⁶ ASV, Reg. Vat. 352, ff. 234 v-235 v; BARONIUS - RAYNALDUS, *Annales Ecclesiastici*, VIII, Lucae 1752, a. 1419; § 2; M. STERN, *Urkundliche Beiträge...*, I, cit., p. 25; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 378 e 411; M. SIMONSHON, *Die Kirchliche Judengesetzgebung...* cit., pp. 23 ss.; S. GRAYZEL, *The Papal Bull «Sicut Judeis» Studies and Essays in Honour of Abraham A. Neumann*, Leiden 1962, p. 268.

¹⁷ L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle-Ages*, New York 1924, pp. 281 ss.; S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Tel Aviv 1977, pp. 4 e seguenti.

¹⁸ ASV, Reg. Lat. 222, f. 197, 11 genn. 1422.

¹⁹ ASV, Reg. Vat. 367, f. 158; ARCHIVIO DI STATO DI MILANO, Reg. Ducali, pp. 528-531; ARCHIVES DES PYRÉNÉES ORIENTALES (Perpignan), b. 226, ff. 102r, ss.; M. STERN, *Urkundliche Beiträge...* cit., pp. 30 ss.; S. GRAYZEL, *The Papal Bull...* cit., p. 268, nota 2; BARONIUS - RAYNALDUS, *Annales Ecclesiastici...* cit., a. 1422, § 36; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 380 ss.; 414; S. SIMONSOHN, *History of the Jews...* cit., p. 26.

Questi scritti, così fu riferito al pontefice, facevano divieto ai predicatori di scagliarsi nei loro sermoni contro gli ebrei e concedevano altri privilegi proprio agli ebrei. Se fosse risultato che tali documenti erano usciti dalla penna del pontefice, sarebbe stato certo che gli erano stati estorti con inganno e violenza. Quindi Martino V ne annullava il contenuto e ordinava di cessare di applicarli:

«Nuper siquidem ad audientiam nostram quorundam insinuatione pervenit, quod ex quibusdam litteris, que videlicet decimo Kalendas marcii pontificatus nostri anno quinto a nobis emanasse dicuntur ... Nos, igitur, attendentes, quod in concessione prefatarum litterarum, si forsan a nobis emanasse reperiantur, ut prefertur, fuimus circumventi, et propterea eas tanquam a nobis per huiusmodi circumventionem et importunitatem extortas... »²⁰.

* * *

Si è tentato di interpretare le parole del papa in vari modi e si è soprattutto attribuito il brusco ripensamento alle pressioni che furono fatte su di lui, tra l'altro da parte di Giovanni da Capistrano²¹.

Sebbene l'interferenza del religioso nella pubblicazione della bolla del 1° febbraio 1423, annullante la bolla del 1422, sia solo da supporre, non c'è dubbio che questi fu coinvolto nell'annullamento dei privilegi concessi agli ebrei del Regno di Napoli nel 1427. Il comportamento della regina Giovanna II (1414-1435) verso questi ultimi è stato definito « più liberale dei predecessori, all'infuori del fratello Ladislao — ma non conseguente »²². Giovanni da Capistrano

²⁰ ASV, Reg. Vat. 354, ff. 183 v-184 v; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 381 ss.; M. STERN, *Urkundliche Beiträge...* I, cit., p. 37; H. VOGELSTEIN, P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, II, Berlin 1896, p. 5; S. GRAYZEL, *The Papal Bull...* cit., p. 270.

²¹ J. HOFER, *Johannes von Capestrano, ein Leben in Kampf um die Reform der Kirche*, Innsbruck 1936, p. 110. Hofer osserva che G. da Capistrano manifestò la sua opposizione al contenuto della bolla, pubblicata da Martino V il 20 sett. 1421, in cui venivano abrogate le proibizioni che Benedetto XIII aveva emanato contro gli ebrei di Spagna (ASV, Reg. Vat. 370, ff. 242 v-243 r; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 379 ss.; M. STERN, *Urkundliche Beiträge...* cit., p. 29). Vernet (*Le pape Martin V...* cit., pp. 381 ss.), osserva: « le laconisme des explications déroute notre envie de savoir ». S. SIMONSHON, *History of the Jews...* cit., pp. 28 ss., ritiene che il cambiamento di condotta del papa sia da attribuirsi alle pressioni che venivano fatte su di lui. Egli respinge la valutazione di Martino come uomo leggero, o l'ipotesi che desiderasse il denaro degli ebrei. Ma sulla sua accondiscendenza alle pressioni che gli vennero fatte a proposito dei privilegi concessi agli ebrei non sussistono dubbi. Così, a mo' di esempio, Martino V scrive agli arcivescovi di Tarragona, Valenza e Gerona, che gli era stato detto che i privilegi concessi agli ebrei avevano destato contrarietà tra la popolazione spagnola. Gli arcivescovi furono autorizzati ad abrogare quei paragrafi dei privilegi, concessi dal papa, che non si confacevano alla situazione della Spagna. ASV, Reg. Vat. 354, f. 204 r, 24 apr. 1423.

²² N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, Torino 1915, pp. 65 ss.; O. DITO, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria*, Rocca San Casciano 1916, pp. 204 ss.; J. STARR, *Johanna II and the Jews*, in « The Jewish Quarterly Review », XXXI (1940-41), pp. 67-68.

(1386-1456) entrò nell'Ordine francescano nel 1416, aderendo al movimento degli « Osservanti », nemici giurati degli ebrei e veri protagonisti della loro persecuzione. Agli Osservanti appartenevano anche Bernardino da Siena, amico personale del Capistrano, Bernardino da Feltre, Michele Carcano, Bernardino da Busti ed altri ancora²³. Giovanni da Capistrano dedicò la sua vita a predicare contro gli eretici cristiani e contro gli ebrei e li combatté con tutti i mezzi che aveva a disposizione. Fu nominato inquisitore degli ebrei, dei Fratelli e degli Hussiti; fu lui a provocare la cacciata degli ebrei dalla Baviera, il rogo degli ebrei di Breslavia, l'annullamento temporaneo dei loro privilegi in Polonia e la limitazione dei privilegi degli ebrei in Sicilia. A lui si attribuiscono anche altri provvedimenti persecutori. Nel 1450 il Capistrano sostenne un pubblico dibattito sulla fede con « magister Gamliel » della comunità ebraica di Roma, causando la sua conversione al cristianesimo, insieme a quella di altri ebrei romani²⁴. A lui si attribuisce la proposta di espellere tutti gli ebrei caricandoli su una grossa nave per mandarli al di là del mare²⁵. Un'idea simile l'aveva già avuta 150 anni prima un confratello dell'Ordine, Giovanni Duns Scoto²⁶.

Giovanni da Capistrano aiutò la regina Giovanna II a risolvere vari problemi politici del regno: tra l'altro, nel 1427, fece da mediatore nel conflitto tra Ortona e Lanciano. La pace tra le due città non durò molto, ma in quella occasione il Capistrano riuscì a separare le abitazioni degli ebrei di Lanciano da quelle dei cristiani e a cacciare una parte degli ebrei della città²⁷. Poi convinse la regina a pubblicare l'editto del 3 maggio 1427 col quale si annul-

²³ Per Giovanni da Capistrano, cfr. A. HERMANN, *Capistrano Triumphans*, Coloniae 1700; E. JACOB, *Johann von Capistrano*, Breslau 1903-1911, voll. 2; J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit.; J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, Oxford 1968. Sull'atteggiamento negativo e sull'avversione dei francescani e dei domenicani durante il Medioevo nei confronti degli ebrei cfr. il recente lavoro di J. COHEN, *The Friars and the Jews*, Ithaca 1982.

²⁴ L. WADDING, *Annales Minorum...* cit., XII, Romae 1735, p. 64; H. VOGELSTEIN, P. RIEGER, *Geschichte der Juden...*, II, ... cit., p. 13.

²⁵ E. RODOCANACHI, *Le Saint Siège et les juifs*, Paris 1891, p. 149; H. VOGELSTEIN, P. RIEGER, *Geschichte der Juden...*, II, ... cit., pp. 13, 428.

²⁶ J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in quartum Librum Sententiarum*, dist. 4, qu. 9 (*Opera Omnia*, voll. 26) Parisiis 1891-1895, XVI, 1894, p. 497 ss.: « Et si dicas, quod visa destructione Antichristi, illi qui sibi adhaeserant, convertentur, dico pro tam paucis, et sic tarde convertendis, non oporteret tot Judaeos, in tot partibus mundi, tantis temporibus sustinere in sua lege persistere, quia finalis fructus de eis Ecclesiae est, et erit modicus. Unde sufficeret aliquos paucos in aliqua insula sequestratos permitti legem suam servare, de quibus tandem illa prophetia Isaiae impleretur... ». Cfr. anche S. SIMONSOHN, *Prolegomena...* cit., pp. 81 e seguenti.

²⁷ N. F. FARAGLIA, *Storia della regina Giovanna II d'Angiò*, Lanciano 1904, pp. 334 ss.; J. STARR, *Johanna II...* cit., pp. 73 ss.; J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., pp. 132 e seguenti.

lavano tutti i privilegi concessi agli ebrei del Regno. Giovanna II quindi lo incaricò di controllare gli ebrei, d'impedir loro il prestito con usura, di costringerli a portare il « segno », obbligandoli a comportarsi secondo le disposizioni della Chiesa; lo autorizzò a punire i trasgressori e a distruggere gli atti dei privilegi che erano in loro possesso²⁸. Alcuni giorni dopo, il 27 maggio, la regina dava istruzioni al figlio adottivo, Lodovico III, duca di Calabria, e gli ordinava di applicare l'editto nei territori che questi governava²⁹. Il 7 giugno dello stesso anno Giovanna si rivolse a Martino V, chiedendogli di ratificare le decisioni prese. Nella richiesta l'ambasciatore della regina a Roma faceva presente al pontefice che i privilegi annullati erano in contrasto con le disposizioni ecclesiastiche; Martino esaudì la richiesta della regina³⁰. Ma gli ebrei del Regno di Napoli fecero pressioni contrarie sul pontefice: il medico magister Salomone di magister Ventura da Anagni e Vitale di Angelo di Abramo dall'Aquila, rappresentanti della comunità ebraica degli Abruzzi, riuscirono a far mutare l'atteggiamento di Martino V. Questi intervenne presso la regina, che il 20 agosto dello stesso anno rinnovò i privilegi concessi agli ebrei, abrogando in tal modo l'editto del 3 maggio³¹. Molti anni dopo il Capistrano, in una predica tenuta a Norimberga, si lamentò che un uomo detto Giustino da Napoli fosse intervenuto in difesa degli ebrei contro i suoi attacchi³². Ora Martino V fece un altro voltafaccia, tornando a difendere gli ebrei d'Italia dagli attacchi dei frati predicatori, con lo scopo di evitare che costoro con i loro sermoni istigassero i cristiani contro gli ebrei. Nel documento il pontefice si richiama alla bolla del 1422 e ne amplia il contenuto, ma non fa cenno alla revoca dei

²⁸ L'originale esisteva nell'Archivio Angioino dell'Archivio di Stato di Napoli, ma andò distrutto durante la seconda guerra mondiale: *Reg. Angioini* 376, f. 109. Fu pubblicato tutto, o in parte, da P. GIANNONE, *Dell'Istoria civile del regno di Napoli libri XL*, voll. 4, Napoli 1723, III, p. 358; L. WADDING, *Annales Minorum...* cit., X, pp. 566 ss.; N.F. FARAGLIA, *Storia della regina Giovanna...* cit., pp. 340 ss.; A. HERMANN, *Capistrano Triumphans...* cit., pp. 272 ss.; J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., pp. 134 ss.; J. STARR, *Johanna II...* cit., p. 74; N. FERORELLI, *Gli ebrei...* cit., p. 68; N. IORGA, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV siècle*, voll. 2, Paris 1899, II, p. 232 [attribuito erroneamente al 1426].

²⁹ J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., p. 136; J. STARR, *Johanna II...* citata.

³⁰ ASV, *Suppliche* 213, f. 81 r; *Bullarium Franciscanum...* cit., VII, p. 654; J. STARR, *Johanna II...* citata.

³¹ L'originale esisteva nell'Archivio Angioino dell'Archivio di Stato di Napoli, *Registri Angioini* 334, f. 152: fu pubblicato parzialmente da N.F. FARAGLIA, *Storia della regina Giovanna...* cit., pp. 341 ss., e sotto forma di regesto da C. MINIERI RICCIO, *Notizie storiche tratte da 62 Registri Angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1877, p. 33. Cfr. anche G. PANSA, *Gli ebrei in Aquila nel secolo XV, l'opera dei Frati minori ed il Monte di Pietà*, in « Bollettino della Società di storia patria negli Abruzzi », s. II, XVI (1905), pp. 201-229; U. CASSUTO, *Sulla storia degli ebrei nell'Italia meridionale*, in « Il Vessillo Israelitico », LIX (1911), pp. 282-285, 338-341, 422-424; N. FERORELLI, *Gli ebrei...* cit., p. 68.

³² J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., p. 137.

privilegi del 1423, né menziona l'episodio del cosiddetto « inganno » che giustificava la revoca stessa³³.

* * *

Quando la lettera dell'ambasceria veneziana sulla vertenza del monastero del Monte Sion giunse a Martino V si era già alla fine del 1428 o all'inizio del 1429. Il pontefice reagì vigorosamente ed emanò un editto che decretava un risarcimento per i francescani di Gerusalemme per il danno che secondo loro era stato provocato dagli ebrei e una punizione per le azioni a questi attribuite. Stabili dunque una tassa sugli ebrei della Marca di Ancona e proibì agli armatori cristiani di trasportare ebrei in Palestina. Il governo di Venezia decise di applicare l'editto del papa agli armatori cristiani, proibendo alle navi veneziane di trasportare gli ebrei e i loro beni nei paesi soggetti al Sultano e minacciando i trasgressori di una multa di 100 ducati d'oro e il ritiro della patente di navigazione al capitano. L'esecuzione delle disposizioni del Consiglio fu imposta anche nelle colonie veneziane d'oltremare³⁴:

S. Fantinus Dandulo et S. Daniel Vituri Consiliarii. Capta. Cum per venerabilem virum fratrem Iohannem Belocho Guardianum conventus fratrum Minorum Montis Sion presentata fuerit nostro Dominio quedam apostolica bulla in qua inter cetera continetur qualiter perdidit Iudei existentes in partibus Terre Sancte, ex suburnatione facta Admiratis et aliis officialibus Soldano subiectis fecerant subtrahi a dicto monasterio capellam David et aliorum Regum et Prophetarum querentes illam ad usum Iudaice superstitionis convertere, ob quod Summus Pontifex inhibuit omnibus qui mare navigant sub pena excommunicationis quod non possint supra eorum navigiis Iudeum aliquem levare neque eorum res pro conducendo ad dictas partes et requirit per ipsas bullas nostrum Dominium sicut etiam requisivisse asseritur alios navigantes ad dicta loca quod talem inhibitionem etiam a parte nostra velimus facere et mandare omnibus nostris quod eam observent sub illa pena que nobis videbitur. Vadit pars quod autoritate huius Consilii mandari debeat omnibus patronis navigiorum nostrorum iturorum ad partes Soldano subiectas quod non possint nec debeant Iudeum aliquem neque bona et havere suum conducere ad dicta loca sub pena ducatorum 100 in propriis bonis suis et privationis perpetue patroniarum omnium navigiorum nostrorum armatorum et disarmatorum et predicta committantur inquirenda et exquirenda Provisoribus nostri comunis habentibus partem de penis pecuniariis ut de aliis sui officii, et sic mandetur etiam Rectoribus nostris partium Levantis quod observent et faciant observari habendo partem de penis pecuniariis prout haberent Provisores comunis.

³³ ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Diplomatico, Riformagioni*, 13 febr. 1429; M. STERN, *Urkundliche Beiträge...* cit., I, pp. 38 ss.; *All'illustrissima congregazione particolare deputata dalla santità di nostro signore Pio P. P. VI per l'università degli ebrei di Roma*, Roma 1789, f. A1; F. VERNET, *Le pape Martin V...* cit., pp. 382 ss.; H. VOGELSTEIN, P. RIEGER, *Geschichte der Juden...* II, cit... p. 8; S. SIMONSOHN, *Prolegomena...* cit., pp. 35 ss.; J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., pp. 278 e seguenti.

³⁴ ASVe, *Senato, Misti*, Reg. 57, f. 111 r; M. LATTES, *Di un divieto...* cit., pp. 99 ss; A. GRAETZ, *Verbot der Auswanderung...* cit.; N. FERORELLI, *Gli ebrei...* cit.; H. NOIRET, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination Venitienne en Crète de 1380 à 1485 tirés des archives de Venise*, Paris 1892, p. 329; N. IORGA, *Notes et extraits...* cit., I, p. 492; I. LEVI, *Les juifs de Candie de 1380 à 1845*, in « *Revue des Études Juives* », 26 (1893), pp. 198-208.

Facte fuerunt littere de continentia partis propositae Regiminibus infrascriptis mandando quod partem observent et faciant observari, videlicet:

Corphoy

Motoni et Coroni

Crete

et successoribus

Canee

Rethimi

Nigropontis.

Giovanni Beloro, superiore del monastero francescano di Gerusalemme, presentò il decreto del papa alle autorità veneziane. Ma non è chiaro se le disposizioni del pontefice concernenti la tassa punitiva e la proibizione di trasportare ebrei su navi di cristiani fossero incluse in un solo decreto, oppure in due documenti distinti. Beloro andò dal papa accompagnato da un altro frate dello stesso Ordine, Nicolò da Corinto, che prima di lui era stato superiore del monastero e aveva lasciato l'incarico nel 1414³⁵. Nella decisione del Consiglio veneziano leggiamo una volta « quedam apostolica bulla » e un'altra « ipsas bullas ».

Giovanna II si comportò come il governo di Venezia e mise in atto le disposizioni del papa; ordinò ai funzionari di Napoli, Gaeta, Pozzuoli, Sorrento e Amalfi di impedire alle navi di trasportare ebrei in Palestina³⁶. Parallelamente il 18 ottobre ordinò a suo figlio, il duca di Calabria, di esigere da ogni ebreo dello Stato 3 ducati per risarcire i francescani del danno subito. Disposizioni analoghe vennero date ai governatori degli Abruzzi, di Terra di Lavoro e così via³⁷.

* * *

Questo, a prima vista, l'ordine degli avvenimenti: 1) nel 1428 accaddero i fatti sul Monte Sion di Gerusalemme; 2) nell'ottobre dello stesso anno il superiore del monastero dei francescani di Gerusalemme giunse a Venezia, riferì l'accaduto ai capi del governo veneziano e il 27 ottobre 1428 il Senato prese la sua delibera; 3) poi Giovanni Beloro, insieme a Nicolò da Corinto, andò dal pontefice. Martino V emanò il decreto che faceva divieto di trasportare ebrei in Palestina e impose una tassa sugli ebrei della Marca di Ancona e

³⁵ G. GOLUBOVICH, *Biblioteca...* cit., VI, p. 4.

³⁶ L'originale esisteva nell'*Archivio Angioino* di Napoli, *Registri Angioini* 377, f. 192. Il documento andò perduto e si è conservato soltanto il riassunto fattone da C. MINIERI RICCIO, *Notizie storiche...* cit., p. 92. Un riassunto in italiano del contenuto in N. F. FARAGLIA, *Storia della regina Giovanna...* cit. Faraglia indica il 9 marzo 1428 come data della pubblicazione della bolla papale. Vedi *infra*.

³⁷ *Archivio Angioino*, *Registri Angioini* 377, ff. 195 e seguenti. Faraglia (*Storia della regina Giovanna...* cit.) indica il 5 ott. 1429 come data in cui Giovanna diede ai funzionari di Napoli le disposizioni a proposito della proibizione di imbarcare ebrei. Il documento andò perduto e, come già si è detto, non è possibile operare alcun controllo. La disposizione al duca di Calabria venne data il 18 ottobre. Cfr. C. MINIERI RICCIO, *Notizie storiche...* cit.; N. IORGA, *Notes et extraits...* cit., I, pp. 255 e seguenti.

chiese al governo di Venezia e alla regina Giovanna II di fare la stessa cosa. È probabile che uno dei decreti, o tutti e due, fossero emanati il 9 marzo 1429³⁸; 4) Beloro ritornò a Venezia e presentò alle autorità il decreto papale; queste proibirono il trasporto degli ebrei in Palestina su navi veneziane³⁹; 5) il 5 ottobre Giovanna II diede istruzioni per impedire il trasporto degli ebrei in Palestina e il 18 dello stesso mese impose agli ebrei una tassa di 3 ducati⁴⁰.

La parte sostenuta da Giovanni da Capistrano in tutta la faccenda non è sufficientemente chiara. Si può tuttavia supporre che questo francescano, vistosi offeso dagli ebrei di Gerusalemme, vicino com'era alla corte di Martino V e a quella di Giovanna II, con la fama che l'accompagnava di « sferza degli ebrei », abbia fatto pesare la sua influenza sullo svolgersi degli avvenimenti. Alcuni anni dopo fu nominato commissario e vicario generale di Palestina da Eugenio IV e visitò anche Gerusalemme⁴¹. Ma una chiara prova della sua ingerenza nella vicenda ancora non è stata fornita⁴².

Secondo un'ipotesi gli ebrei d'Italia tentarono di riunirsi in assemblea per cercare una soluzione al problema: l'assemblea avrebbe dovuto aver luogo a Firenze, ma ammesso che si sia effettivamente tenuta, le decisioni prese non sono giunte fino a noi⁴³.

Per quanto riguarda l'esecuzione dell'ordine dato dal pontefice, sembra che mantenesse ancora la sua validità negli anni Trenta del sec. XV; infatti nel 1432 se ne fa menzione nel testamento di Elea, vedova di Mattatia Nomico da Creta⁴⁴. Nel 1436 Eugenio IV permise al medico Elia di Sabato da Roma,

³⁸ L'unico che dia questa data è Faraglia (*Storia della Regina Giovanna...* cit.), in quanto indica come fonte il documento perduto dell'*Archivio Angioino*. Faraglia data il documento all'anno 1428, ma è chiaro che si dovrà correggere in 1429. Può darsi che non si tratti di errore, ma di uno « stile » diverso di datazione in uso a quel tempo.

³⁹ Le date dei due documenti veneziani sono rispettivamente 1428 e 1429, e non come riportano Lattes e Graetz. (Cfr. nota 8). Ringrazio il prof. David Jacoby che mi ha confermato queste date controllando personalmente i documenti nell'Archivio di Stato di Venezia.

⁴⁰ Vedi sopra, nota 37; cfr. anche L. WADDING, *Annales Minorum...* cit., X, pp. 568 ss.; J. CALAHORRA, *Historia Chronologica della provincia di Syria e Terra Santa di Gierusalemme*, Venezia 1694, pp. 235 ss.; P. GIANNONE, *Dell'Istoria civile...* citata.

⁴¹ L. WADDING, *Annales Minorum...* cit., a. 1437, n. 24; a. 1439, n. 13; cfr. anche G. GOLUBOVICH, *Biblioteca...* cit., VI, p. 4.

⁴² J. HOFER, *Johannes von Capestrano...* cit., p. 138.

⁴³ S.W. BARON, *A social and religious History of the Jews*, voll. 18, New York 1952-1973, IX, p. 261, n. 50. Il testo della lettera che invitava le comunità a riunirsi a Firenze fu pubblicata da S.H. MARGULIES, *Un congresso di notabili ebrei tenuto in Firenze nel 1428*, in « Rivista Israelitica », II (1905), pp. 169-178; L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government...* cit., pp. 269 e seguenti.

⁴⁴ D. JACOBY, *Quelques aspects de la vie juive en Crète dans la première moitié du XV^e siècle*, in *Actes du troisième Congrès international d'Études Crétoises* (Rethymnon 1971), II, Athènes 1974 (ora in *Recherches sur la Méditerranée orientale du XII^e au XV^e siècle*, London 1979, pp. 108-117).

abitante a Bologna, ed ai suoi familiari, Consiglio di *magister* Salomone e suo figlio Davide, a Isacco da Pisa, a Consiglio da Gubbio e a Dattolello da Cortona di visitare Gerusalemme con i loro parenti e famigli. E questo « dummodo tu et dicti alii ad partes illas nulla alia deferatis vel deferri faciatis que redundare valeant in profectum vel favorem hostium fidei Christiane ». Eugenio IV permise il viaggio nonostante avesse confermato le proibizioni decretate dal suo predecessore, Martino V, e nonostante le altre disposizioni emanate a proposito del divieto di trasportare ebrei in Palestina. Inoltre il pontefice concesse a Elia di Sabato un « lasciapassare » e lo esonerò dal pagamento dei dazi e dei pedaggi⁴⁵.

Elia di Sabato Beer fu il medico di Innocenzo VII, di Martino V e di Eugenio IV, del duca di Milano e del marchese di Ferrara. Ebbe in cura altri signori e sovrani suoi contemporanei, tra i quali Enrico IV, re d'Inghilterra. Insegnò medicina all'Università di Pavia e fu nominato giudice degli ebrei del Ducato di Milano, anche nelle cause penali⁴⁶.

* * *

Il divieto di trasportare ebrei in Palestina trova riscontro in alcune fonti ebraiche contemporanee, ma non tutti i viaggiatori ebrei dell'epoca ne fanno cenno. Rabbì Elia da Ferrara si recò a Gerusalemme nel 1434; una sua lettera inviata a Ferrara nel 1436 ci è stata conservata. Non è chiaro l'itinerario che percorse per giungere in Palestina, né attraverso quali vie fece pervenire le lettere ai suoi familiari, a Ferrara⁴⁷. In un'altra fonte ebraica, posteriore di dieci anni alla pubblicazione degli ordini del pontefice e dei governi di Venezia e Napoli, cioè del 1439 circa, l'editto appare ancora pienamente valido. Si tratta della lettera scritta da Abramo di Salomone Sarfati « dalla Francia in Ashkenaz », che « studiò presso illustri maestri tedeschi », ma che abitava in Turchia⁴⁸.

⁴⁵ ASV, *Reg. Lat.* 339, ff. 106 v-107 v, 7 dic. 1436.

⁴⁶ L. MUENSTER, *Una luminosa figura di medico ebreo del quattrocento: Maestro Elia di Sabato da Fermo, archiatra pontificio*, in *Scritti in memoria di S. Mayer*, Gerusalemme 1956, pp. 223-258; Id., *La grande figure d'Elia di Sabato medecin juif d'Italie du XV^e siècle*, in « *Revue d'histoire de la médecine hébraïque* », XXXII (1956), pp. 125-140, XXXV (1957), pp. 41-65; S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Milan*, I, Jerusalem 1982, pp. 20 ss., 27 e seguenti.

⁴⁷ E. ASHKENAZI, *Divrè Hachamim*, Metz 1849, pp. 61-63; A. M. LUNZ, *Ha-Meamer*, III, Gerusalemme 1920, pp. 77 ss.; A. JAARI, *Igróth Eretz-Israel*, Tel Aviv 1943, pp. 86-89. Cfr. anche J. BRASLAWSKI, *Sulla migrazione di ebrei tedeschi in Palestina nel '400* [in ebraico], in « *Zion* », II (1937), pp. 56-69, e la nota di commento di M. Shulwas [in ebraico] a detto articolo apparsa nell'annata successiva della rivista: *ibid.*, III (1938), pp. 86-88; e così A. FREIMMANN, *Emissari e immigranti* [in ebraico], *ibid.*, I (1936), pp. 185-193.

⁴⁸ BIBLIOTHÈQUE NATIONALE (Parigi), Ms. 42, ff. 131-134. Il manoscritto fu pubblicato da A. JELLINEK, *Zur Geschichte der Kreuzzuege*, Leipzig 1854. L'editore riteneva che la descrizione di Sarfati risalisse al sec. XIII, ma già H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, ed. 3-4, 11 voll., Leipzig 1890-1909, VIII, pp. 437 ss., fissava la data della lettera al sec. XV (per

Due giovani tedeschi, Rabbì Kalman e il suo collega Rabbì David Cohèn, lo andarono a trovare nella sua residenza in Turchia e gli raccontarono delle disgrazie che avevano colpito gli ebrei di Germania e d'Italia: i perseguitati avrebbero voluto rifugiarsi a Gerusalemme, ma « ora è stata emessa una legge persecutoria e non si lascia passare nessun ebreo; sono smarriti e confusi nel paese dove vivono e il mare è chiuso davanti a loro ». Ma si erano resi conto che era possibile raggiungere la Palestina anche per via di terra, attraverso la Turchia, dove le condizioni degli ebrei erano molto migliori di quelle che regnavano in Germania.

Abramo Sarfati decise di rivolgere un appello ai fratelli oppressi, invitandoli a venire in Turchia. Chi avesse voluto, avrebbe potuto poi raggiungere Gerusalemme via terra. Ecco alcuni brani della lettera del Sarfati:

«...Sono già più di dieci anni che abbiamo udito notizie dei nostri fratelli della nostra Diaspora... in Germania e nell'Italia di Roma, si sono levati contro di loro i frati, i preti e i sacerdoti che profanano il Nome di Dio, a causa degli avvenimenti svoltisi sul Monte Sion, una fossa maleodorante, un inferno spalancato. Costoro tremavano, gridavano a gran voce con malanimo cercando di rovesciare tutto e minacciavano, dicendo: accumuleremo su di loro (accuse) maligne... È stata sparsa una voce... gli ebrei hanno comprato il monte della casa di Sion, hanno offeso la casa e l'altare, hanno fatto cose abominevoli non vergognandosi di acquistare la tomba, la pietra, la stele e la casa intera... frati e preti dicono... i criminali ebrei che si ribellano al nostro re, il messia, e contro il nostro Dio, hanno fatto vendetta comprando il cimitero; ... (levano) un grido di guerra... uccidere, distruggere tutti gli ebrei ... Certo, hanno ordinato illegalmente al capitano della nave di comportarsi malvagiamente, dandogli libertà di compiere danni e distruzioni, (cioè) di gettare in mare ogni ebrei che si trovi in viaggio diretto a Gerusalemme. Lungo questo tempo abbiamo sentito ripetere queste cose da più di dieci anni ... e nessuno va o viene e cerca di chiedere la pace di Gerusalemme... ».

Per tutte queste ragioni Abramo Sarfati raccomanda ai lettori della missiva di transitare per la Turchia, raggiungendo Gerusalemme per via di terra. La lettera contiene imprecisioni ed esagerazioni: tra l'altro racconta che agli ebrei tedeschi è stato vietato di riunirsi a pregare in numero pari o superiore a dieci, di recitare lo *Shemà* o di studiare la *Toràh* in pubblico. Le notizie sulla Germania e sui fatti di Gerusalemme erano giunte a Sarfati da lontano, e, come accade in questi casi, si erano gonfiate per via. Anche l'ordine dato ai capitani delle navi di gettare in mare gli ebrei diretti a Gerusalemme, non corrisponde a quanto ci è noto a proposito dell'editto del papa e delle disposizioni emesse dalle autorità di Venezia e di Napoli. Il che non esclude che

maggior esattezza tra gli anni 1453-1460). Graetz corregge la data summenzionata nella lettera secondo la quale sarebbe stata scritta dieci anni dopo gli avvenimenti di Gerusalemme e cerca di leggere « venti anni ». Ho esaminato la fotocopia del manoscritto e in due punti è scritto chiaramente « già più di dieci anni »: non c'è dunque motivo di correggere il testo. Le motivazioni del Graetz furono rifiutate dagli storici che tornano sulla questione; cfr. I. PRAWER, nell'articolo cit. alla nota 1, che si sofferma sull'argomento.

ci furono casi in cui i capitani delle navi andarono molto al di là del lecito nell'eseguire le disposizioni stabilite dalle autorità.

Non abbiamo notizie sul rinnovo della proibizione del 1429 nella seconda metà del sec. XV. Il divieto di trasportare ebrei decretato da Alfonso d'Aragona, re di Napoli e di Sicilia, intorno al 1455, o giù di lì, che impediva di partire per Gerusalemme senza autorizzazione, è stato spiegato con motivi economici e non è assolutamente legato alla proibizione del 1429. Superata la questione economica, il re permise agli ebrei di Sicilia di partire alla volta di Gerusalemme in gruppi di non più di otto persone⁴⁹. Nello stesso anno 1455 un emissario della comunità ebraica di Gerusalemme, Abramo Levi, fu inviato in Italia e nelle isole del Mediterraneo. Tra l'altro giunse a Corfù, che era sotto il dominio di Venezia: qui le autorità gli sequestrarono i documenti e li bruciarono. Per quanto concerne i suoi viaggi, nei documenti che ne danno notizia non si fa menzione né di difficoltà, né del divieto di viaggiare su navi cristiane. Ma vi è ricordata una nuova espulsione dei francescani dal Monte Sion, avvenuta poco tempo prima, nel 1452. Questa volta, comunque, non fu data la responsabilità agli ebrei di Gerusalemme⁵⁰, ma l'eco della proibizione, almeno per quanto riguarda il trasporto degli ebrei in Palestina con navi veneziane, si percepisce ancora nella lettera del 1488 di Rabbì Ovadià da Bertinoro⁵¹. Certo non è da escludere che la proibizione sia stata rinnovata più tardi, durante il sec. XV, almeno dalle autorità di Venezia, ma finora non sono stati trovati documenti che lo attestino chiaramente⁵².

Gli avvenimenti di Gerusalemme del 1428 accaddero sullo sfondo dei rapporti e della tensione tra le tre religioni: l'odio che i francescani nutrivano per gli ebrei; la condizione degli ebrei nell'Europa cristiana; i rapporti di Martino V con gli ebrei; il movimento di emigrazione degli ebrei verso la Palestina e verso Gerusalemme, la città santa. Motivi tutti direttamente intrecciati nel succedersi dei fatti che si svolgono dinanzi a noi. Il loro sviluppo e le conseguenze che ne derivarono testimoniano sulla complessità degli avvenimenti e dei rapporti che caratterizza la storia degli ebrei in Italia nel secolo XV.

⁴⁹ ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, *Real Cancelleria*, 77, c. 159 r; *ibid.*, *Protonotaro del Regno*, 48, c. 236 r; B. e G. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei giudei di Sicilia*, voll. 3, Palermo 1884-1909, I, pp. 573 e seguenti.

⁵⁰ A. NEUBAUER, *Sulle dieci tribù ed i Benè Moshèh* [in ebraico], in « Kòvez 'al Jàd », IV (1888), pp. 45 ss.; J. PRAWER, *Sul testo delle lettere da Gerusalemme del '400 e '500*, [in ebraico], in « Yerushalaim », I (1948), pp. 139-159; *Id.*, *Il monastero francescano...* cit., p. 19.

⁵¹ OVADIA' DA BERTINORO, *Epistola I* (1488), ed. in NEUBAUER, *Zwei Briefe Obadjah's aus Bartenuro*, in « Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums », III (1863), pp. 193-270, p. 219; A. JAARI, *Igróth...* cit., pp. 98-142; H. GRAETZ, *Geschichte...* cit., VIII, pp. 439 e seguenti.

⁵² Il Prawer nell'articolo già citato ritiene che la proibizione di trasportare ebrei in Palestina fu rinnovata dopo i disordini avvenuti a Gerusalemme nel 1468, quando venne distrutta la Cappella del Santo Spirito e i francescani di Gerusalemme subirono altri danni, dei quali furono nuovamente incolpati gli ebrei.

2. 1. 1968
1000 + 1000



ROBERTO BONFIL

RIFLESSIONI
SULLA STORIOGRAFIA EBRAICA IN ITALIA
NEL CINQUECENTO

La scarsità della produzione storiografica degli ebrei nel periodo precedente l'epoca moderna è un fatto acquisito. Così, pure, è fuori di dubbio il fatto che quella scarsità ebbe una notevole eccezione nel Cinquecento, anzi, nel Cinquecento italiano. In quel secolo, infatti, furono composte non meno di dieci opere di argomento storico, sette delle quali in Italia, o quantomeno nell'area di cultura italiana¹. Problema aperto è quello dell'interpretazione del fenomeno. Secondo taluni, la scarsità della produzione storiografica è chiaro indice di una fondamentale assenza d'interesse per questo genere di attività letteraria, assenza che sarebbe da mettere in stretta correlazione con la peculiarità della mentalità ebraico-medioevale, dominata da interessi di carattere halakhico (dottrinale-giuridico) e liturgico-devozionale. Seguendo questa linea interpretativa, si dovrebbe vedere nell'apparizione di opere di storiografia ebraica una specie di deviazione eccezionale dalle linee direttrici che guidavano gli interessi intellettuali della società ebraica medioevale, deviazione che dovrebbe a sua volta essere messa in correlazione con una serie di fatti contingenti carichi di straordinari stimoli di particolare intensità. Quindi, come le cronache ebraiche dell'epoca delle Crociate o il *Libro della Tradizione* di Abrahām Ibn Daūd, sarebbero espressione di una presa di coscienza delle eccezionali condizioni della diaspora ebraica nel sec. XII, così pure la « ricchezza » della produzione cinquecentesca dovrebbe essere espressione di una presa di coscienza analoga. Come fattori costitutivi di

¹ Le sette opere « italiane », alle quali si fa riferimento, sono: *Sèder Elyàhu Zutà* (L'ordine minore di Elia) e *Sippurè Venezia* (Cronache veneziane) di Elia Capsali; *Divrè ha-jamìn le-malkhè Zarefàt u-malkhè Bèt Oṭomàn ha-Togàr* (Storia dei re di Francia e dei sultani turchi ottomani) e *'Emèq ha-Bakhàb* (La valle delle lacrime) di Josèf ha-Cohèn; *Consolacām as tribulaçoens de Israël* di Samuel Usque; *Shalshelet ha-Qabbalàh* (Catena della tradizione) di Ghedaliah Ibn Yahia' (Jachia); *Mèor 'Enayim* (il lume degli occhi) di Azariàh de' Rossi. Per un primo orientamento su questi lavori si rinvia il lettore alle note apposte al terzo capitolo dell'opera: Y. H. YERUSHALMI, *Zakhòr; Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-London 1982 [trad. it.: *Zakhòr: storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983].

questa contingenza eccezionale si sottolineeranno ora, naturalmente, i grandi eventi dell'ultimo Quattrocento e del primissimo Cinquecento, primo tra i quali, ed in un certo senso emblematico per tutti, l'esodo degli ebrei dalla penisola iberica, al quale seguì una radicale trasformazione della configurazione tanto della presenza ebraica nel mondo, quanto dei tratti distintivi della società e della cultura ebraica. Infine, questo schema interpretativo porta a concludere che, esauritasi l'eccezionalità della contingenza, si sia necessariamente esaurito lo straordinario interesse degli ebrei per la storiografia; il che parrebbe essere confermato dal fatto che la successiva fioritura della storiografia ebraica non si verificherà prima del secolo XIX, altro periodo di radicale trasformazione del ebraismo².

Si potrebbe essere tentati di vedere in questo schema una lineare conseguenza della verità del principio universale secondo il quale l'intensità della espressione storiografica è in funzione dell'intensità della percezione della trasformazione della realtà. In fondo la storia, anche quella modernissima, sensibile alle costanti di «lunga durata», ha pur sempre come scopo principale quello di cogliere il senso della diversità fra le situazioni reali e la dinamica che le produce, nel tempo e nello spazio. Mi permetterò di sostenere che non è così. La verità del principio di correlazione tra l'intensità della produzione storiografica e quella della percezione della trasformazione della realtà non autorizza l'illazione che la scarsità di produzione storiografica sia conseguenza di una fondamentale assenza di interesse per la storia, illazione che costituisce l'unico fondamento dell'idea secondo cui la fioritura della storiografia ebraica nel Cinquecento sia un fatto «eccezzionalmenete abnorme», dovuto essenzialmente a circostanze altrettanto eccezionali e abnormi. Meno legittima ancora appare quella illazione se applicata unicamente alla produzione ebraica, facendo totalmente astrazione da una considerazione comparativa della corrispondente produzione non ebraica, come se ai periodi d'intensa produzione storiografica non facciano riscontro contemporanei periodi di intensa produzione storiografica non ebraica³. Per il Cinquecento italiano la verità di questa affermazione non dovrebbe richiedere dimostrazione⁴: eppure, non ci si fa caso! Si insiste invece sull'abnorme eccezionalità di quelle povere sette o dieci opere di storiografia

² È questa la tesi dello Yerushalmi, nello studio citato nella nota precedente. Per una formulazione della tesi dello Yerushalmi, si veda sempre dello stesso autore l'articolo: *Clio and the Jews*, in *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume [= Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 46-47 (1978-1979)]*, II, Jerusalem 1980, pp. 607-638.

³ Per una più ampia trattazione del rapporto tra storiografia ebraica e storiografia non ebraica, relativamente al periodo medievale, mi permetto di rimandare al mio articolo: «Esiste una storiografia ebraica medioevale?», in *Aspetti della storiografia ebraica - Atti del IV convegno di studi giudaici della Associazione italiana per lo studio del giudaismo*, San Miniato 1983 [in corso di stampa].

⁴ Mi limito alla citazione dell'ormai indispensabile volume di E. COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London 1981.

ebraica cinquecentesca, senza metterle affatto in relazione con la parallela fioritura della storiografia non ebraica. Normale quest'ultima — abnorme la prima. Naturale l'una — innaturale l'altra. Perché?

Proseguendo un discorso fatto in altra sede a proposito della produzione storiografica ebraica nel Medioevo⁵, vorrei qui proporre uno schema diametralmente opposto, basato essenzialmente sull'ipotesi, immediatamente verificabile, dell'esistenza di un « nesso essenziale » tra produzione storiografica ebraica e produzione non ebraica. Dico « immediatamente verificabile », perché, invero, anche da una prima, superficialissima analisi questo nesso salta immediatamente agli occhi. In realtà il fenomeno è stato notato in parte, almeno per quanto riguarda l'identificazione di questa o quella possibile fonte dalla quale gli autori ebrei avrebbero potuto aver attinto il proprio materiale. Ma non si è andati molto più in là, quasi a voler evitare di calcare la mano su questo aspetto, per sottolineare invece così, implicitamente, la straordinaria « originalità » di quegli autori ebrei del Cinquecento. Comunque, una vera e propria ricerca sistematica in questa direzione non è stata ancora condotta. È appunto, dei primi passi di una ricerca da svolgersi in questo senso che vorrei riferire qui, assieme ad alcune considerazioni preliminari che saranno da approfondire e rifinire.

Avendo ultimamente iniziato un esame sistematico dell'opera storiografica di Josèf ha-Cohèn, l'autore dell'*Èmèq ha Bakhàh* (La valle delle lacrime), che meriterebbe il titolo postumo di cittadino onorario di Genova, titolo che, come è ben noto, Josèf non avrebbe neanche osato sognare in vita — essendo la Repubblica ligure rimasta costantemente fedele a una politica che escludeva rigidamente ogni presenza ebraica nel suo territorio — sono rimasto colpito da un fatto, il cui primo effetto è stato quello di generare in me un fortissimo, istintivo, desiderio di rinunciare all'esame, tanto esso mi è sembrato a prima vista privo di mordente. Invero pur non avendo ancora concluso l'analisi dell'*Èmèq ha-Bakhàh*, sembra ormai evidente che il metodo seguito da Josèf nel comporre sia stato semplicemente quello « delle forbici e della colla », cioè quello di copiare selettivamente, traducendo in ebraico biblico, un determinato gruppo di opere italiane e poi di riunire le più o meno lunghe schede copiate in una sequenza che si basa sulla coordinazione degli avvenimenti. Insomma, a prima vista l'intera opera appare non molto dissimile da un certo genere di lavori che non mancano anche oggi, e che sembrano differenziarsi dal volgare plagio, per il solo fatto che, avendo l'autore copiato selettivamente da più di un libro, possono perciò aspirare al titolo di « ricerca ». In questo modo il nostro Josèf ha-Cohèn riproducesse in ebraico biblico non solo l'intero *Commentario delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio, il che è stato già rilevato⁶, ma anche il *Commentario*

⁵ Vedi nota 3.

⁶ Lo hanno registrato, indipendentemente l'uno dall'altro, Karin Almqvist nella introduzione all'edizione dell'*Èmèq ha-Bakhàh*, Uppsala 1981, p. 26, e Y. H. YERUSHALMI, *Messianic Impulses in Josèf ha-Kohèn*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, by B. D. COOPERMAN, Cambridge Mass. 1983, p. 478.

delle cose de' Turchi di Andrea Cambini con *Gli fatti, et vita di Scanderberg*, che Josèf ebbe evidentemente in mano nell'edizione aldina del 1541. Particolare interessante, le tre opere erano riunite assieme in un volumetto di dimensioni più o meno eguali a quello che poi furono scelte per l'edizione di Sabbioneta della *Storia* di Josèf ha-Cohèn⁷. Accanto a queste, e per quanto concerne la prima parte dell'opera, possiamo aggiungere la breve cronaca di Vittorio Sabino su *Le vite dei Re di Francia*⁸, travasata praticamente in blocco, nonché quelle di Paolo Emilio⁹ e di Fra Giacomo Filippo Foresti da Bergamo¹⁰, accanto ad altre, usate con minore sistematicità. Per la seconda parte dell'opera, Josèf sembra aver attinto a piene mani dalle *Storie* di Marco Guazzo¹¹, che in quell'epoca godevano di una enorme fortuna editoriale.

Non è mia intenzione dare qui un elenco delle « fonti » già identificate con certezza, sperando di essere in grado di fornire fra non molto un elenco esauriente. Per la considerazione che qui vorrei fare, l'identificazione delle opere appena elencate è sufficiente, poiché esse danno da sole ragione di decine e decine di pagine dell'opera di Josèf; e grazie a una analisi filologica, noiosa ed estenuante, credo non sia impossibile provare la dipendenza di Josèf da quelle fonti, cosa che per ora s'intravede soltanto.

E lo stesso, potremmo affermare, per l'opera di Elia Capsali¹²; ma in quest'ultima, come dirò meglio tra poco, essendo l'elemento retorico estremamente più curato di quanto lo sia in quella di Josèf ha-Cohèn, il contributo originale dell'autore pare sia di gran lunga maggiore e ben più interessante¹³.

⁷ *Commentarii delle cose de Turchi, di Paulo Giovio et Andrea Gambini, con gli fatti, et la vita di Scanderberg*, ff. 36+76+52.

⁸ *Le vite degli Re di Francia & de gli Duca di Milano fino alla presa del Re Francesco primo, oue sonno espresse le ragioni quali Sua Maiestà pretendeva in Milano, Napoli, Sicilia, & quelle che la Maiestà il Re d'Inghilterra pretende nel Regno di Francia*, Roma 1525.

⁹ PAOLO EMILIO DA VERONA, *Historia delle cose di Francia*, Venezia 1549.

¹⁰ *Supplementi delle Chroniche vulcare ... p. Francesco L. Fiorentino vulgarizato & historiato*. L'opera godette di grande fortuna editoriale e, per il momento, non mi è possibile stabilire di quale edizione si sia servito Josèf.

¹¹ La prima edizione è *Historie di M. Marco Guazzo di tutti i fatti degni di memoria nel mondo, successi dall'anno MDXXIII sino all'anno MDXLIX...*, Venezia 1549. Josèf usò, con ogni probabilità, l'edizione aggiornata del 1552.

¹² Ora che disponiamo dell'edizione integrale dell'opera (a cura di A. Shmuelewitz, S. Simonsohn e M. Benayahu, Jerusalem 1976-1977) è da sperare che venga avviata una ricerca sistematica in questo senso. A mo' di esempio, a sostegno di quanto qui affermato, si consideri che il modo di trascrivere in ebraico i nomi di persone, di luogo e di cose nel *Seder Elyahu Zutà* e nelle *Cronache veneziane*, rende assolutamente sicura la dipendenza di Capsali da una cronaca veneziana, dipendente a sua volta, per quanto riguarda le storie dei turchi, da materiale greco.

¹³ Il fatto renderà, naturalmente, assai più complesso l'esame della dinamica dei prestiti e delle influenze. Ad esempio: il lungo componimento inserito nel capitolo 162, nel quale, dopo aver narrato della resa di Rodi (1523), Capsali si lascia andare a una dissertazione letteraria, in cui, l'isola è paragonata a una sposa infedele, traditrice del

Lo stesso è, comunque, certamente vero per quanto riguarda Ghedaliah Ibn Yahia, che nell'introduzione alla sua opera dichiara esplicitamente di essere debitore delle cronache di Fra Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, utilizzata, come s'è detto, anche da Josèf ha-Cohèn¹⁴. Ed oltralpe, la stessa metodica di lavoro è stata applicata nello *Zemah David* di David Ganz¹⁵. Un modo di lavorare di questo genere può, naturalmente, spiegarci perché tali opere vennero composte in uno spazio di tempo ristrettissimo, talvolta anche di poche settimane, fatto altrimenti straordinario. È questo il caso di Capsali, che, non so bene se usando un trito *topos* letterario, oppure se riferendo una pura realtà di fatto, dice d'aver composto il suo libro in cento giorni, durante l'ozio a cui fu costretto per una pestilenza scoppiata nell'estate del 1523¹⁶.

Che significato ha il fatto che abbiamo appena appurato? È possibile trarne qualche conclusione? Certo, giunti a questo punto, la prima cosa da fare dovrebbe essere quella di confrontare sistematicamente i trattati di storia ebraica del Cinquecento con le loro fonti, al fine di individuare il tipo di prisma ottico attraverso cui ogni autore lesse quei « libri de battaia »¹⁷, sottoponendoli alla propria griglia interpretativa. È un lavoro tutto da compiere, anche per quelle fonti che si sono potute finora identificare con certezza. Per ora siamo quindi ben lontani dal poter rispondere anche alle domande più semplici; ad esempio, se la varietà dei modi di lettura e di trasformazione del materiale corrisponda univocamente e linearmente alla singola personalità degli autori, o se invece la varietà stessa rifletta un « tipo » di lettura caratteristico a un particolare gruppo sociale; e, in caso affermativo a quale tra i gruppi di lettori non ebrei dell'epoca questo gruppo ebraico possa essere avvicinato e paragonato. Di più: quale metodo si dovrà adoperare per neutralizzare l'effetto di distorsione della componente inerziale di condizionamento effettuato dalle fonti prescelte, ognuna delle quali riflette, ovviamente, le tendenze del proprio autore e gli accenti da lui voluti nel modellare il racconto, tendenze ed accenti ai quali l'autore ebreo non sempre, e, certo non necessariamente, dovette essere sensibile. Certo, egli avrà filtrato il tutto facendo quasi sempre opera di condensamento o di soppressione, più raramente aggiungendo del suo qualche interiezione, a mo' di « morale della storia ». Egli avrà perfino, come nel caso di Capsali, « gonfiato » retoricamente quelle tendenze e quegli accenti che aveva deciso di conservare, volendo mantenersi coerente con la propria visione delle

Gran Maestro, è senz'altro da mettere in rapporto con l'enorme fortuna editoriale di cui godette in quel periodo *El lagrimoso lamento che fa al Gran Maestro di Rodi, con li suoi cavallieri a tutti li principi de la Christianitade nella sua partita, con la presa di Rodi*.

¹⁴ Cfr. nota 10.

¹⁵ Se ne veda ora la recente edizione a cura di Mordechai Breuer (Jerusalem 1983).

¹⁶ *Seder Elyahu Zutà*, II, p. 110.

¹⁷ Così definiva questo genere letterario quel Domenico Scandella detto Menocchio, che Carlo Ginzburg riscattò dalle tenebre dell'oblio nel suo *Il formaggio e i vermi* (Torino 1976).

cose. Dato, però, il modo di lavorare, dovendo aderire strettamente al testo base, il nostro autore non riscriverà la storia, ma si limiterà ad estrarre dalle proprie fonti soltanto i « fatti », per presentarli in un modo tutto proprio. Ne deriverà un racconto costruito a mo' di mosaico, dal quale naturalmente, emergono tratti illuminanti e tratti che restano in ombra; e il mosaico, nel complesso, permetterà una veduta d'insieme. Ma, come in ogni mosaico, soprattutto se costruito con pietre grosse, le vedute in rilievo e i tratti messi in luce saranno tanto più percepibili quanto più si prenderà distanza dall'opera stessa, quanto più, cioè, si rinuncerà all'esigenza di mettere a fuoco i particolari, cosa che, per uno storico, di mestiere, sa di paradosso! Comunque, senza essere giunti in sede preliminare a una conclusione che risulti dall'esame filologico-comparativo dei testi in questione, ogni considerazione generale che si avrà la temerarietà di esprimere sarà giustamente prematura.

Tenendo conto di queste riserve, mi limiterò a mettere a fuoco un punto a mio parere essenziale, se si vorrà comprendere la funzione culturale che questi autori destinavano alle loro opere, una volta diffuse tra il pubblico al quale erano rivolte; questa riflessione e questa domanda dovranno comunque restare indipendenti dai risultati dell'analisi testuale. In sostanza, mi pongo un quesito semplicissimo: cosa pensavano di offrire quegli autori al loro pubblico potenziale? Perché credettero opportuno trasferire in ebraico quanto apparentemente ognuno avrebbe potuto leggere in volgare, in volumetti che ormai era dato acquistare con spesa non eccessiva, e che, per quanto ci è dato intuire, sarebbero risultati assai più « gustosi »?

Una prima risposta mi pare possa emergere dalla considerazione congiunta del « metodo » applicato da questi autori nell'elaborazione delle fonti e del « tipo » di trattati utilizzati e visti come fonti valide. In primo luogo, infatti, l'esame dei testi non ebraici da cui dipendono gli storici ebrei sembra suggerire che questi ultimi nella loro scelta fossero orientati verso testi che, in un certo senso, potrebbero essere definiti « volgarizzazioni » o « compendi generali » di successo editoriale, a cui magari, si aggiunge qualche sporadica punta d'interesse per le curiosità storiche, che a quei tempi, erano molto in voga. Più precisamente: mentre si soffermano volentieri sulla curiosità storica, quando essa è inserita nelle opere che servono di base per la composizione ebraica; non pare che i nostri autori si affatichino in apposita ricerca di « raccolte di curiosità » dalle quale attingere materiale anedddotico. Sono tentato a dedurne che, mentre è vivo l'interesse generale per la curiosità storica e l'aneddotica non diversamente da quanto avviene nel pubblico italiano in generale, gli autori ebrei non considerano le raccolte di curiosità come adatte a svolgere quella funzione che l'altro materiale, quello effettivamente adoperato in modo sistematico, sembra sì effettivamente degno di svolgere. Ma in che consiste quest'altro materiale, quello fondamentale? Come s'è detto, niente o più che un'epitome distillata del racconto degli avvenimenti sui quali si modella il corso della storia, preso in blocco da opere di successo editoriale del momento, come erano,

appunto, le opere del Giovio, del Cambini, del Guazzo, del Foresti e dei par loro. Certo, non manca una componente di carattere puramente letterario, sulla quale tornerò brevemente in seguito.

Ma essa non ci può dar conto dell'intera produzione, che, anzi, si presenta di valore letterario quasi nullo, qualunque sia il parametro col quale lo si voglia misurare.

L'unica peculiarità di carattere veramente originale delle opere ebraiche rispetto alle fonti di cui sono *compendia collectanea*, sembra l'inserimento, in varie maniere, di passi relativi alla storia degli ebrei. L'inserimento, insomma, della « questione ebraica » nel più generale contesto della storia narrata. Per quanto triviale possa a prima vista apparire questa considerazione, suggerirei di metterla a fuoco e di provare a trarre da essa una prima risposta alla domanda iniziale.

Vorrei dunque suggerire di riprendere in una direzione particolare il principio generale, col quale ho aperto il mio discorso: *essere la storiografia una funzione della percezione della trasformazione della realtà*.

Questo principio, applicato al caso nostro da chi non accetta il postulato secondo cui la storiografia è stata più estranea al campo degli interessi culturali degli ebrei dell'epoca pre-moderna di quanto lo sia stata per i cristiani¹⁸, induce a concludere che la fioritura della storiografia ebraica nel Cinquecento riflette lo sforzo fatto dagli ebrei per individuare il proprio posto nel quadro degli avvenimenti che erano al centro dell'interesse del momento. Mettendo un po' prima a fuoco questa formulazione ancora vaga, proporrei di vedere in queste opere una varietà di modi di interpretazioni applicata da questi autori alla storia ebraica, considerata come parte del grande corso della storia. Opere nelle quali, su un tronco di racconto di storia non ebraica, ripreso da una o più opere di successo, si innesta un racconto di storia ebraica.

Suggerirei di provare a considerare queste « storie » come varietà di sforzi indirizzati a definire un'identità culturale ebraica attraverso una percezione della realtà espressa con categorie mentali che erano proprie di un genere letterario estremamente favorito dalle tendenze dell'epoca, cioè dalla storiografia. Queste opere andranno considerate come una varietà particolare degli sforzi di definizione dell'identità culturale ebraica quando si raffronta con il mondo non ebraico, col quale è in stretta connessione. Le storie ebraiche cinquecentesche saranno dunque altrettanti modi di percezione di « Sè » in rapporto all'« Altro », in contesti di tendenze integrative, variamente intese e sentite.

Percepita nell'ottica della storiografia, o della storia della storiografia, la problematica « tecnicamente » specifica di questi sforzi è, in fondo, la medesima problematica che interessa, anzi ossessiona, lo studioso moderno della storia ebraica: quella del rapporto tra storia ebraica nel contesto generale, data l'apparente diversità essenziale tra le due, soprattutto se considerate nell'ambito

¹⁸ Cfr. nota 3.

di una concezione classica del genere storico, nella quale sembra impossibile dire che esista una storia del popolo ebraico nella diaspora. Come la produzione filosofica dei secoli precedenti rappresentava una varietà di sforzi volti a definire l'identità culturale ebraica in rapporto di connessione con il mondo non ebraico, per il quale la filosofia è regina delle scienze, così nel Cinquecento, sarà la storiografia, la disciplina in cui vedremo condensati questi sforzi, in un clima culturale nel quale questo genere letterario è momentaneamente rivalutato. *Mutatis mutandis*, però, perché, per il motivo testé ricordato, l'impresa appare assai difficile; è per me problema aperto se per i nostri autori la difficoltà abbia effettivamente superato la soglia del subcosciente e sia stata da parte loro formulata chiaramente. Le risposte al problema, che credo intravedere in quelle opere ebraiche, mi sembrano comunque altrettante espressioni di perplessità, conducenti ad un vicolo cieco.

In quanto a Josèf ha-Cohèn, le schede mal cucite della sua *historie événementielle* accentuano, anzi esasperano, il divario tra i due tipi di storia, l'una risultante dalla volontà e dalle concezioni dei Grandi della terra, l'altra risultante dalla volontà e dalle concezioni di un gruppo umano tra i più umiliati della terra; l'una attiva, l'altra passiva, come una volta Josèf dirà *en passant* (non nell'introduzione al suo lavoro). Furono l'espulsione degli ebrei dalla Francia e quella dalla penisola iberica a spingerlo a compiere il suo libro « affinché i figli d'Israele possano rendersi conto di quel che ci fecero nei loro paesi, nelle loro corti, nei loro castelli »¹⁹. La lettura « del gran libro della storia » viene fatta avendo l'autore in mente uno sforzo integrativo di gran pretesa, ma non coronato certamente da successo, restando l'opera sproporzionata, insipida, e talvolta incomprensibile se non ricorressimo al conforto e al confronto con le parallele narrazioni in italiano. Così impostata la narrazione finì per portare Josèf a scrivere una storia di « Loro » e una storia di « Noi », mediata soltanto dalla sofferenza imposta da « Loro » a « Noi », in una sfera d'azione percepita come una « Valle di lacrime », che è, appunto, il titolo del compendio di storia ebraica astratto e avulso dalla « grande storia dei popoli », e dalla nemesi che guida la storia²⁰.

Per Elia Capsali, il risultato non è essenzialmente diverso, anche se diverse sono l'ottica e la prospettiva. È sempre una storia di « Loro » e di « Noi »; ma, per la divisione in capitoli, che grosso modo intendono riassumere dei temi, viene smorzato il senso delle due storie in opposizione. Per « Loro » continua a essere per lo più le imprese di sultani, mentre per « Noi » la narrazione è centrata su l'atteggiamento di quei sultani verso gli ebrei e il modo in cui le loro imprese si ripercuotono sulla vita ebraica; quindi ancora « quel che ci fecero nei loro paesi, nelle loro corti e nei loro castelli ». Ma il senso di « opposizione » è trasformato piuttosto in un senso di « diversità »: così come

¹⁹ *Divrè ha-jamìn...* cit., Sabbioneta 1553, f. 113 v. I corsivi sono dell'autore.

²⁰ *Ibid.*, f. 18 v.

ci sono e ci debbono essere capitoli nei quali gli avvenimenti si svolgono tra « Loro » e « Loro », così ci sono, accanto a questi e parallelamente a questi, capitoli in cui sono narrati gli avvenimenti occorsi tra « Loro » e « Noi ». Se, quindi, leggendo Capsali non si avverte il senso d'integrazione, si avvertirà però un senso di coerente concordia, che tende a spiegare e a unificare le due storie. E a rafforzare questo senso contribuirà molto la concezione accentuatamente retorica che Capsali ha della storia stessa; concezione esposta *expressis verbis* in quel piccolo capolavoro di *accessus ad auctores* che è l'introduzione al suo *Sèder Olam Zutà*. Per inciso, mi sia lecito aggiungere che quell'introduzione basterebbe da sola a dimostrare quanto è priva di fondamento l'argomentazione di chi continua a sostenere che, nonostante tutto, presso gli ebrei del Cinquecento continuava a persistere la considerazione poco lusinghiera in cui era tenuta la storia presso gli uomini del Medioevo. In quell'introduzione, tutta medioevale nella forma e tutta umanistica nella sostanza, Capsali eleva la storia quasi al rango della profezia, per cui, nella *captatio benevolentiae* si scusa col lettore per non essere all'altezza del compito, ma si guarda bene dallo scusarsi per essersi occupato di cose futili. La concezione retorica che Capsali ha della storia, e che fa di lui più che un *narrator rerum* un *exhinator rerum* di ciceroniana memoria, lo porta, dunque, a ricamare sulle fonti, a conferire agli avvenimenti un'importanza secondaria, e al modo di narrarlo una primaria, col rivestire il tutto di frasi bibliche, con l'esplicito intento retorico di richiamare per associazione d'idea il contesto biblico e, spesso, persino i commenti rabbinici al contesto stesso. E questa costruzione retorica, accrescendo il valore estetico del racconto, contribuisce ad attutire, se non a reprimere, l'opposizione tra « Loro » e « Noi », evitando molto accuratamente di soffermarsi su quanto avrebbe potuto intaccare l'immagine idealizzata che ne emerge, e che gli storici di oggi non hanno difficoltà a dimostrare distorta²¹. Ma, anche così, il *Sèder Elyàhu*, resta un tentativo d'integrazione, svanito nell'atto stesso di prender corpo. Quel che Elia Capsali e Josèf ha-Cohèn, ognuno a suo modo, almeno tentarono, altri rinunciarono a fare in partenza, arrendendosi di fronte all'essenziale diversità che caratterizza storie, ed adattandosi quindi a raccontarle separatamente, quasi fossero addirittura due generi letterari diversi, messi uno accanto all'altro nello stesso volume. Così Ghedaliah Ibn Yahia e così, meglio di lui, oltralpe, David Ganz, che dichiaratamente adottò lo schema duale di una storia sacra, quella di « Noi », e di una profana, quella di « Loro ». L'una di libri, l'altra di armi; l'una di maestri e di rabbini, l'altra di principi, di re e di imperatori; l'una di studio e di creatività letteraria, l'altra di guerra e di fuoco distruttore; l'una di pace spirituale, l'altra di violenza rivoluzionaria.

²¹ Si ponga attenzione ad esempio, alle prime battute del racconto sull'insediamento degli ebrei nel Veneto, nelle *Cronache veneziane*; qui echeggiano i concetti principali del « mito di Venezia », oppure l'immagine idealizzata dell'atteggiamento dei sultani, presente dovunque, nel *Sèder Eliàhu Zutà*.

Lette col gusto di oggi, ma credo ancor più con quello di allora, si sarebbe tentati di aggiungere: l'una dilettevole ed eccitante, nella crudezza delle immagini di lotta e di sangue, l'altra sterile e noiosa, e conciliante il sonno dei giusti. Il prezzo che questi autori volentieri pagarono per mettere in atto questa dicotomia, fu, ovviamente la repressione della violenza mediatrice tra le due storie e l'eliminazione del racconto di quello che, come avrebbe detto Josèf ha-Cohèn, « ci fecero nei loro paesi, nelle loro corti e nei loro castelli ». Difatti, nel racconto di Ganz la descrizione delle persecuzioni praticamente scompare. In quel racconto, David Ganz dà addirittura una giustificazione di quella scomparsa o di quella eliminazione, dichiarando esplicitamente d'aver escluso di proposito i racconti delle espulsioni (che invece, come s'è detto, avevano fornito a Josèf Cohèn lo stimolo per la sua opera!) per un motivo su cui Ganz preferisce tacere²².

Tutti quei libri e tutti quei rabbini in passerella non riuscivano certo a dar conto dei *pogroms* e delle persecuzioni. Pertanto messo di fronte alla contraddizione fra l'esigenza sentita di presentare un racconto unitario e la fondamentale eterogeneità dei contenuti, Ganz incorre a motivazioni non chiare per giustificare il fatto che non è riuscito a integrarli.

Nello *Èmèq ha-Bakhàh* di Josèf ha-Cohèn i libri e i rabbini sono lontani mille miglia; e la loro assenza, conferma quanto, credo, dovrebbe ormai presentarsi come schema interpretativo ben strutturato.

Ma lo schema proposto potrebbe essere rifinito di più. Per esempio, riconsiderando per un istante quell'esigenza retorica di cui si parlava prima, a proposito di Capsali. Vigorosa in Capsali, che scrive nel primo Cinquecento, si affievolisce, pur restando presente, in Josèf ha-Cohèn, il quale, se può pretendere di avere una caratteristica di originalità narrativa, può farlo solo per merito del conciso stile biblico nel quale è riuscito a ridurre le sue fonti. Ma, dopo la metà del secolo, quell'esigenza retorica praticamente scompare. Non la ritroveremo in Ghedaliàh Ibn Yaḥia, né in David Ganz; sarei tentato di aggiungere, per rafforzare l'argomentazione, che manca certamente nel *Méôr Ènayim* di Azariàh de' Rossi, autore che ho accuratamente evitato di citare, non perché egli esula dallo schema generale proposto, ma per il carattere della sua opera che, a mio modo di intendere, a parte il celebre racconto sul terremoto, non è più storiografia, bensì una raccolta di saggi eruditi di argomento storico. Comunque, l'idea che vorrei suggerire è che, col procedere del tempo, nella storiografia ebraica del Cinquecento verrà a mancare l'esigenza retorica, esattamente come manca nella storiografia non ebraica, e il fenomeno sarà coerente con lo schema interpretativo da me proposto. Ma c'è di più: la diminuzione di esigenza retorica è parallela all'affievolirsi da parte ebraica della tendenza all'integrazione culturale, tendenza che era generale nel Medioevo e che continuò nel Rinascimento, per essere lentamente soffocata nell'epoca della Controriforma,

²² *Zèmah David*, ed. BREUER, cit., cfr. nota 15.

non soltanto, anzi non tanto per via della repressione imposta dall'esterno, quanto per via di una dinamica intera di ripiegamento su se stessi, tipica di un'epoca senescente, premonitrice di un'altra, nuova²³.

In quel crepuscolo infuocato, la percezione della realtà, sulla quale quegli storiografi intendevano modellare la definizione della propria identità culturale, era in loro ancora fortemente orientata verso un rapporto di connessione con il mondo culturale non ebraico. Ma quella tendenza si stava ormai invertendo rapidamente. Nell'età barocca, la cultura ebraica e quella non-ebraica si stavano indirizzando verso un rapporto di disgiunzione.

Per gli ebrei, questo avrebbe significato chiusura in se stessi, e volontà di accentuare e di coltivare un senso di estraneità culturale rispetto al mondo circostante, con una conseguente proiezione della propria esperienza socio-culturale al di fuori della realtà effettiva. Esperienza socio-culturale che verrà modellata su una prassi devozionale, affondante le radici nel mito della kabbalàh, prima cordoveriana e poi luriana, ma pervadente ogni cosa e ogni strato del viver reale. Per gli ebrei d'Europa, la *senectus* di cui parliamo fu lunga e fu, tra l'altro, travagliata da delirio mistico.

Le opere della storiografia ebraica cinquecentesca sono dunque espressioni di un epilogo: dell'epilogo, invero assai triste, della creatività culturale del medioevo ebraico, creatività che era intesa in modo consono e parallelo alla creatività non-ebraica. La stessa sequenza delle opere rappresenta in maniera emblematica il processo in corso, se teniamo a mente il tratto messo in evidenza poco fa, e cioè che l'avvicinarsi della fine del periodo in cui fu viva la tendenza all'integrazione culturale coincide con l'affievolimento dell'esigenza retorica. L'opera di Elia Capsali è in grado di presentare ancora passi di genuino valore letterario, quella di Josèf ha-Cohèn assai meno, quella di Ibn Yaḥià poco o nulla. Qualunque sia, dunque, la prospettiva dell'osservazione, siamo al cospetto di altrettanti epiloghi, di altrettante « chiusure ».

Riassumiamo e concludiamo: esattamente come nel periodo precedente il Cinquecento, l'autopercezione dell'identità culturale ebraica in rapporto di connessione con il mondo culturale non ebraico veniva a toccare solo marginalmente il campo della storiografia, essendo gli interessi culturali di tutti, ebrei e non ebrei, orientati verso altre discipline, così nel Cinquecento la fioritura, particolarmente in Italia, di opere ebraiche di storiografia è parte integrante della ben più nota generale fioritura della storiografia non-ebraica. Quindi, il *boom* della storiografia ebraica cinquecentesca, particolarmente in Italia, può essere considerato straordinario solo nel senso e nella misura in cui verrà considerato straordinario il *boom* della storiografia non-ebraica a lui parallela. Non un fenomeno abnorme, generato da una percezione della propria

²³ Ho trattato parzialmente questo argomento nell'articolo *Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento*, in *Atti del convegno internazionale « Venezia e gli Ebrei (secoli XIV-XVIII) »*, Venezia, Fondazione Cini, 5-10 giugno 1983 [di prossima pubblicazione].

condizione umana, straordinariamente modellata da forze di natura eccezionale, e quindi in opposizione con le costanti di lunga durata, dominanti fino ad allora la cultura ebraica, bensì fenomeno assolutamente normale, del tutto coerente con quelle costanti. Non effimero prodotto di impulsi messianici, straordinariamente intensi, a cui fanno seguito un trauma altrettanto intenso, generato dalla tragedia dell'esodo forzato dalla penisola iberica, bensì una « risposta » ebraica più che naturale ad una esigenza fortemente sentita dal gusto intellettuale dell'epoca, risposta che, anzi, pare per lo più scialba, piatta, senza presa, priva di fantasia. Quindi l'interesse di queste opere dovrebbe consistere, secondo quanto vado proponendo, proprio nel fatto che esse verrebbero ad essere annoverate tra gli ultimi bagliori di una giornata volgente rapidamente al tramonto. Come tali, essere porteranno in sé, variamente dosate, componenti di maturità e di decadenza, tipiche caratteristiche di quella vecchiaia di cui si diceva poc'anzi, e che, checché ne pensassero i nostri avi, può anche essere, ma non è necessariamente, simbolo di completezza e di perfezione. Spesso, anzi, un noioso trascinarsi di un discorso che solo per ascoltatori molto pazienti e ben disposti può trasformarsi in specchio di un'epopea trascorsa.

Così è pure per gli storici ebrei del Cinquecento. Solo per chi avrà la pazienza e la buona disposizione per chinarsi sul loro noioso racconto, raccapezzato da compendi che allora andavano per la maggiore, interrogandosi sui modi di raccontare, sullo stile del discorso, sul tono, su silenzi ed omissioni, su esclamazioni ed espressioni d'entusiasmo, su digressioni e divagazioni e facendo un costante raffronto con le fonti, solo così quel racconto avrà un senso e si trasformerà in specchio di un'epoca. Solo allora esso potrà, forse, raccontarci e documentarci sullo sforzo soffocato, fatto dai loro autori per scoprire una identità culturale ebraica in « rapporto connesso » con il mondo non ebraico, nell'atto di leggere il « grande libro dela storia ». « Sforzo soffocato », perché non erano ancora maturi i tempi, anzi si stava invertendo il corso della ruota della evoluzione. Ma, come dicevo, questa attenta lettura comparativa è ancora tutta da fare. E le premesse qui esposte potranno forse servire da introduzione.

MICHELE LUZZATI

DAL PRESTITO AL COMMERCIO:
GLI EBREI DELLO STATO FIORENTINO
NEL SECOLO XVI

1. È un luogo comune, ma non per questo meno vero, che dal punto di vista economico e sociale la transizione dall'età del Rinascimento all'età barocca abbia fundamentalmente rappresentato per gran parte degli Ebrei d'Italia un passaggio dalle attività di prestito alle attività commerciali. L'evidenza di questo fenomeno appare particolarmente chiara in Toscana solo che si accostino, da un lato, la grande espansione quattrocentesca del prestito feneratizio, dall'altro, il successo commerciale degli Ebrei livornesi a partire dalla fine del Cinquecento.

Ma se le linee generali di questo passaggio sono indiscutibili e ben note negli aspetti essenziali, le tappe successive attraverso le quali il prestito feneratizio lasciò gradatamente spazio ad altre attività economiche, fra le quali prevalsero quelle commerciali, meritano più specifiche indagini, che valutino in modo appropriato i problemi di continuità e di frattura sia a livello dell'insediamento, sia a livello delle fonti di reddito e di lavoro da cui dipese la sopravvivenza degli Ebrei toscani.

In questa prospettiva sarebbe ad esempio da riprendere il discorso, già accennato dal Cassuto¹, e più recentemente da chi scrive² sull'effettiva consistenza degli investimenti commerciali, agricoli e artigianali-industriali operati dagli Ebrei toscani fin dal Quattrocento: e ciò per valutare fino a che punto il prestito abbia assorbito o stimolato le energie della popolazione ebraica a scapito o a vantaggio di attività e di interventi in altri settori della vita economica. Vi è da chiedersi cioè se il prestito, con la sua grande diffusione quattrocentesca, abbia contribuito a vitalizzare o a destrutturare quelle altre

¹ U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 171 e seguenti.

² M. LUZZATI, *I legami fra i banchi ebraici toscani e i banchi veneti e dell'Italia settentrionale: spunti per una riconsiderazione del ruolo economico e politico degli Ebrei nel Rinascimento italiano*, in *Atti del convegno internazionale « Venezia e gli Ebrei (secoli XIV-XVIII) »*, Venezia Fondazione Cini, 5-10 giugno 1983 [in corso di stampa].

vocazioni economiche e quelle altre capacità professionali che, con la scomparsa delle banche, sarebbero rimaste gli unici strumenti di sopravvivenza per gli Ebrei toscani.

Data l'ampiezza del tema, mi sono parse necessarie, in questa sede, due limitazioni, di tempo e di spazio. Per il tempo, non porrò a confronto delle altre attività economiche la grande stagione del prestito feneratizio quattrocentesco, bensì soltanto quella più breve, meno brillante e meno studiata, che va dal 1547 al 1570, l'ultimo periodo in cui furono tollerati i banchi negli Stati direttamente soggetti ai Duchi e poi Granduchi di Toscana.

Quanto allo spazio, circoscriverò il mio discorso al solo Stato fiorentino. È noto infatti che l'attuale regione toscana nel secolo XVI era suddivisa in più Stati, e che anche lo Stato principale, quello mediceo, non era unitario dal punto di vista giurisdizionale ed amministrativo³. Fino al 1509 restò indipendente, dopo la ribellione del 1494, la Repubblica di Pisa; fino al 1557 restò indipendente la Repubblica di Siena. Non furono mai sottomessi a Firenze né la Repubblica di Lucca, né il Ducato di Massa Carrara, né buona parte della Lunigiana e della Garfagnana. Sopravvisse autonomo lo Stato di Piombino, così come, dalla sua costituzione, nel 1557, rimase nelle mani degli Spagnoli lo Stato dei Presidi. Quanto ai domini ducali, lo Stato senese, pur dopo la sottomissione, conservò una sua autonoma struttura e, specie ai confini orientali e meridionali della regione, in numerosi piccoli feudi l'autorità centrale aveva un'assai debole influenza.

Per ciascuna di queste zone sono state condotte recentemente, e in molti casi sono ancora in corso, numerose ricerche sugli Ebrei: per le aree di confine, accanto ad Ariël Toaff⁴ si può ricordare il nome di Giuseppe Celata che ha studiato Pitigliano⁵; a Siena ha dedicato una monografia Michele Cassandro⁶; per Livorno basti citare il congresso tenutosi nel marzo di quest'anno (1984)⁷; di Lucca ho parlato io stesso in un convegno dello scorso ottobre⁸. È invece

³ E. FASANO GUARINI, *Lo stato mediceo di Cosimo I*, Firenze 1973; si veda anche la carta approntata dalla stessa Fasano Guarini e pubblicata in allegato al suo articolo, *The Grand Duchy of Tuscany at the Death of Cosimo I. A Historical Map*, in «The Journal of Italian History», II (1979), pp. 520-530.

⁴ A. TOAFF, *Gli Ebrei nel Marchesato di Monte S. Maria e Lippiano*, in «Annuario di studi ebraici», VIII (1977), pp. 45-71; Id., *Il commercio del denaro e le comunità ebraiche di 'confine' (Pitigliano, Monte San Savino, Lippiano) tra Cinquecento e Seicento*, in questo volume, pp. 99-117.

⁵ G. CELATA, *La Contea di Pitigliano nel '500. Feudatari, borghesi, contadini ed Ebrei nella Toscana meridionale*, Pitigliano 1982.

⁶ M. CASSANDRO, *Gli Ebrei e il prestito ebraico a Siena nel Cinquecento*, Milano 1979.

⁷ *Atti del convegno internazionale di studi «Livorno e il Mediterraneo: la Nazione Ebraica fra Italia, Levante e Africa del Nord»*, Livorno 6-7 marzo 1984 [in corso di stampa].

⁸ M. LUZZATI, *Lucca e gli Ebrei fra Quattro e Cinquecento*, in *Atti del convegno internazionale «Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma»*, Lucca 13-15 ottobre 1983 [in corso di stampa].

rimasto abbastanza assente dal panorama degli studi, fatta appunto eccezione per Livorno, il nucleo principale della Toscana, quello rappresentato dallo Stato fiorentino, corrispondente alle attuali provincie di Livorno, Pisa e Pistoia, Firenze ed Arezzo, comprendente, fra l'altro, la cosiddetta Romagna fiorentina. È a questo nucleo che ho rivolto la mia attenzione.

2. Il punto di partenza, che condiziona ogni altro discorso, non può essere che la demografia. Quanti erano, in effetti, nel Quattro e nel Cinquecento, gli Ebrei nello Stato fiorentino? Quanti erano, ad esempio, a Firenze, una città che contava 40.000 abitanti nel 1428 e 60.000 nel 1562?⁹ E vorrei porre questa domanda non a chi abbia scarsa familiarità con la storia dell'insediamento ebraico in Italia, ma proprio a chi abbia letto le oltre 400 pagine della grande monografia che Umberto Cassuto dedicò a *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Ebbene, con l'onestà che caratterizzava il suo impegno storico, Cassuto non si nascondeva, e non nascondeva al lettore, che il numero dei componenti la comunità ebraica di Firenze « doveva... oscillare fra un po' meno di cento e un po' meno di trecento ». Ed osservava, a proposito dei dati demografici: « Notizie dirette ed esatte in proposito ci mancano. Dobbiamo limitarci alle congetture che possono essere fondate sulla provvisione del 1463... che volle ridurre il numero degli ebrei a settanta, e sui capitoli del 1481 (periodo del maggiore sviluppo della comunità), che ammettono per ognuno dei quattro banchi quindici ebrei, ciascuno con la sua famiglia, a cui va aggiunto un piccolo numero di ebrei non prestatori. Nel Cinquecento i commercianti sostituiscono in parte i prestatori »¹⁰. Si tratta, come si vede, di cifre irrisorie che fanno oscillare gli Ebrei fra lo 0,16 e lo 0,75 per mille della popolazione fiorentina; e la quota massima, vicina alle trecento bocche, ipotizzata per gli anni intorno al 1481, quota raggiungibile solo attribuendo 4 bocche ai già teorici 60 ebrei impegnati a Firenze nell'attività feneratizia, non fu probabilmente mai raggiunta. E che nel Cinquecento la popolazione ebraica fiorentina abbia conosciuto una contrazione, il Cassuto lasciava intendere chiaramente con l'asserzione che in quel secolo « i commercianti » sostituirono « in parte i prestatori »: poiché dal 1527 in avanti il prestito feneratizio scomparve da Firenze città, non vi è dubbio che il Cassuto fosse perfettamente consapevole dell'esiguità dell'insediamento ebraico fiorentino cinquecentesco.

Questa esiguità, non solo per Firenze, che era al centro della monografia del Cassuto, ma per tutto lo Stato fiorentino, viene ora confermata dall'identificazione, più che dal ritrovamento, di una filza contenente gli atti dei processi del 1570 contro gli Ebrei dello Stato fiorentino, che il Cassuto non ebbe la

⁹ M. DELLA PINA, *L'évolution démographique des villes toscanes à l'époque de la naissance et de l'affirmation de l'Etat régional (XV^e-XVII^e siècles)*, in « Annales de Démographie Historique », 1982, p. 51.

¹⁰ U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 212 e nota.

fortuna di rintracciare¹¹. L'analisi di questa filza, sia per quanto riguarda la storia dell'ultimo periodo del prestito feneratizio, sia per quanto riguarda la demografia, è risultata essenziale ai fini della presente esposizione.

Per addivenire alla reclusione nel ghetto di Firenze di tutti gli Ebrei dello Stato, il Governo granducale, a partire dal 1570, si rifece alle disposizioni pontificie che suggerivano la segregazione degli Ebrei dai Cristiani. Ma esse non potevano essere applicate contemporaneamente a tutti gli Ebrei perché alcuni di costoro, i feneratori, godevano di capitoli che li avrebbero messi al sicuro dall'obbligo della segregazione almeno fino alla scadenza. Il governo ricorse allora alla sperimentata prassi di denunciare i prestatori per violazione dei capitoli, col fine di arrivare alla denuncia dei capitoli stessi ed alla cancellazione dei privilegi dei prestatori, che sarebbero stati così assimilati a tutto il resto della popolazione ebraica. In questo quadro e in questa prospettiva il governo dette il via ad un'unica grande indagine sugli Ebrei dello Stato, che era al tempo stesso conoscitiva e inquisitiva, richiedendo ai giurisdicenti locali sia di informare sull'entità degli insediamenti ebraici nell'area di loro giurisdizione, sia di procedere all'inquisizione sull'attività dei prestatori¹².

¹¹ ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE [d'ora in poi ASF], *Magistrato Supremo*, filza 4450. Si tratta del « Processo contra li hebrei che nel dominio di S. A. stavano et habitavano di continuo che hoggi è stato lor prohibito » che il Cassuto (*Gli Ebrei...* cit., p. 109, nota) aveva trovato citato in ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, c. 98 r, e che dichiarava di non esser stato in grado di rintracciare. In realtà nell'inventario manoscritto del fondo *Magistrato Supremo* il n. 4450 è aggiunto da mano diversa da quella delle elencazioni precedenti, forse quella di Anna Maria Enriques Agnoletti, caduta tragicamente nel 1944. Il « Processo » fu presumibilmente ritrovato dopo il 1918, anno della pubblicazione del volume del Cassuto, e collocato correttamente alla fine della serie, subito dopo la filza 4449, ad esso strettamente connessa e ampiamente utilizzata dal Cassuto. Per quanto mi consta nessuno si è accorto che la filza che il Cassuto aveva invano cercato era ricomparsa ed era stata regolarmente segnalata nell'inventario del fondo *Magistrato Supremo*. Ancora nel 1959 essa era citata esclusivamente sulla base del Cassuto (cfr. G. LASTRAIOLI, *Israele a Empoli nei due secoli della Rinascenza*, in « *Bullettino storico Empolese* », III, 1959, p. 456).

¹² U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 107-117. Come si è avvertito (cfr. nota precedente) il Cassuto si avvale della filza 4449. *Magistrato Supremo*, oltre ad essa si tiene qui presente la filza successiva, 4450, il cui contenuto sommario è il seguente: c. 1 r: lettera di Carlo Pitti al Granduca del 26 settembre 1570 (già pubblicata da U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 395, da ASF, *Magistrato Supremo*, 4499, c. 98 r); cc. 2 v-5 r: decreto « sopra li hebrei » del 26 settembre 1570, pubblicato il 3 ottobre 1570 (cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 110-111), edito in L. CANTINI, *Legislazione toscana*, VII, Firenze 1803, pp. 253 e seguenti; cc. 8 r-10 r: memoriale sugli Ebrei di Carlo Pitti al Granduca del 13 agosto 1570; c. 10 v: appunti di Carlo Pitti in data 18 e 20 agosto sull'approvazione da parte di Cosimo e di Francesco del decreto « sopra li hebrei »; cc. 12-40 v: costituti dei rappresentanti di alcuni banchi ebraici, 19-22 luglio 1570; cc. 46-87 v: varie « fedì » di Cristiani a discarico dei gestori dei banchi, raccolte fra il 29 giugno e il 10 agosto 1570; cc. 88-138: risposte dei giurisdicenti locali alla richiesta del Magistrato Supremo di raccogliere le doglianze della popolazione contro gli Ebrei e di comunicare l'entità della popolazione ebraica; cc. 140-171: memoriale di Carlo Pitti dell'8 agosto 1570 e « sunto di scrittura et autorità de i canoni et scrittori sacri circa il prohibire a i Giudei il prestare... et circa il levar via li giudei et che

Dalla documentazione raccolta con sufficiente scrupolo dal governo centrale emerge il quadro che verrò rapidamente esponendo nelle sue linee essenziali.

Nel 1570 lo Stato fiorentino contava soltanto 710 Ebrei, fra maschi e femmine, adulti e bambini, e poco più di 130 famiglie. Nessun insediamento superava le cento unità: si andava da un massimo di 94 a Pisa (Firenze era dunque la seconda, non la prima città ebraica dello Stato) a un minimo di 8 a Colle Valdelsa. Il quadro è ancor meno confortante se si fa il paragone con il resto della popolazione.

Il numero degli abitanti dello Stato fiorentino per il 1570 non ci è noto; per un confronto con la popolazione ebraica del 1570 il censimento più vicino utilizzabile ai nostri fini è quello del 1562¹³. Dato che è presumibile che da quell'anno al 1570 la popolazione toscana abbia conosciuto un sia pur lieve incremento, ma dato che è altrettanto presumibile che alcuni Ebrei siano sfuggiti al rilevamento del 1570, ritengo grosso modo legittimo accostare le cifre della popolazione totale del 1562 a quelle della popolazione ebraica del 1570.

Nello Stato fiorentino gli Ebrei, presenti in 22 località¹⁴, sarebbero stati dunque 710 su di una popolazione totale di 556.459 abitanti, cioè l'1,25 per mille, distribuiti nel modo schematizzato nella tab. 1 (p. 72).

Per ciò che riguarda la composizione dei fuochi e la media delle persone per fuoco, essa può oscillare, considerati alcuni problemi particolari, fra 4,896 e 5,248 per fuoco. La media inferiore si ottiene se si considerano « fuochi » dodici unità rappresentate da alcuni garzoni sarti ebrei che a Firenze vivevano presso padroni cristiani, ma « ebraicamente », in stanze separate. La media più alta si ottiene se non si prendono in considerazione queste dodici unità e se

non conversino coi Christiani »; c. 172 r: « Nota di tutti li hebrei che habitano nello Stato di S.A. »; c. 173: « Numero delle boche delli hebrei di Firenze »; cc. 177-246: fedì, lettere e costituiti di giusdicenti locali e di privati contro gli Ebrei, relativi sia agli abusi nelle attività di prestito, sia alla frequentazione dei Cristiani, luglio-settembre 1570. Le carte non citate sono bianche o recano soltanto indicazioni di indirizzi. Sul Magistrato Supremo cfr. G. PANSINI, *Il Magistrato Supremo e l'amministrazione della giustizia civile durante il Principato mediceo*, in « Studi senesi », LXXXV (1973), pp. 283-315, in particolare p. 286, per le competenze in materia di Ebrei.

¹³ L. DEL PANTA, *Una traccia di storia demografica della Toscana nei secoli XVI-XVIII*, Firenze 1974, p. 34 e *passim*.

¹⁴ Sia per il numero delle bocche (secondo le autorità fiorentine — cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 173 v — esse sarebbero state 712; secondo i miei calcoli, 710) che per le località vi è qualche lieve differenza fra i dati riassuntivi ufficiali (*ibid.*, c. 172) e quelli che risultano dalle indagini dei singoli giusdicenti locali. Così l'unico ebreo risultante ad Arezzo (*ibid.*, c. 123 r) era un sarto di Castiglione Fiorentino che si era limitato a prendere in affitto una bottega nella città, ma continuava a risiedere a Castiglione ove era regolarmente censito (*ibid.*, c. 138). Per converso i dati riassuntivi ufficiali raggruppano sotto San Giovanni Valdarno 33 Ebrei (*ibid.*, c. 172 r), mentre il Vicario della località aveva specificato che essi erano 24 a San Giovanni Valdarno e 9 a Montevarchi (*ibid.*, c. 109 r).

TABELLA 1

*Popolazione complessiva dello Stato fiorentino nel 1562
e popolazione ebraica nel 1570*

<i>Firenze</i> (città)	59.216	86 (1,45‰)	
<i>S. Giovanni</i>	47.262	33 (0,69‰)	(di cui 9 a <i>Montevarchi</i>)
<i>Scarperia</i>	49.661		
<i>Certaldo - S. Miniato</i>	78.220	43 (0,54‰)	(tutti a <i>Empoli</i>)
<i>Prato</i>	13.093	42 (3,20‰)	
<i>Pescia</i>	15.771	34 (2,15‰)	
<i>Pistoia</i>	41.959		
<i>Volterra - S. Gimignano - Colle - Campiglia</i>	25.124	33 (1,31‰)	(8 a <i>Colle</i> e 12 a <i>Pomarance</i>)
<i>Vico Pisano - Lari</i>	32.927	46 (1,39‰)	(tutti a <i>Pontedera</i>)
<i>Livorno</i>	749		
<i>Pisa</i>	10.069	94 (9,33‰)	
<i>Versilia - Lunigiana - Garfagnana</i> .	30.164		
<i>Firenzuola - Romagna</i>	43.662	29 (0,66‰)	(tutti a <i>Castrocaro</i>)
<i>Pieve S. Stefano - Sestino</i>	13.127	19 (1,44‰)	(tutti a <i>Pieve Santo Stefano</i>)
<i>Borgo S. Sepolcro - Anghiari</i> . .	22.513	41 (1,82‰)	(di cui 33 a <i>Monterchi</i>)
<i>Casentino - Bibbiena</i>	21.880	37 (1,69‰)	(di cui 26 a <i>Poppi</i>)
<i>Arezzo - Monte S. Savino - Monte- pulciano</i>	35.674	141 (3,95‰)	
<i>Cortona</i>	15.388	32 (2,07‰)	
TOTALE	556.459	710 (1,25‰)	

* Fonte per la popolazione complessiva dello Stato fiorentino: L. DEL PANTA, *Una traccia...* cit., tab. 9. Le località ove gli Ebrei sono presenti sono in corsivo. Per Arezzo cfr. nota 14.

** *Monte S. Savino*: 45; *Montepulciano*: 44; *Castiglione*: 32; *Foiano*: 20.

si considera « fuoco » una locanda fiorentina normalmente abitata da sei persone compresa la locandiera. Escludendo questi casi, ed escludendo i dati per Pisa, Cortona e Montepulciano, città per le quali manca l'indicazione nominativa dei capi famiglia e la descrizione fuoco per fuoco (si ha solo il numero complessivo delle bocche e il numero complessivo dei fuochi), i restanti 522 Ebrei dello Stato fiorentino risultano suddivisi in 103 fuochi, con una media per fuoco di 5,067 cfr. tab. 2, p. 73).

TABELLA 2

Composizione dei fuochi ebraici nello Stato fiorentino nel 1570

Numero di persone per fuoco	Numero dei fuochi	Numero delle bocche	%
12	1	12	2,29
11	3	33	6,32
10	2	20	3,83
9	6	54	10,34
8	11	88	16,85
7	6	42	8,04
6	7	42	8,04
5	20	100	19,15
4	17	68	13,02
3	11	33	6,32
2	11	22	4,21
1	8	8	1,53
TOTALI	103	522	99,94

* Escluse Pisa, Cortona e Montepulciano.

Si può osservare che circa il 75 % di questa popolazione ebraica viveva in fuochi che comprendevano da 5 a più persone¹⁵.

È praticamente impossibile un calcolo del rapporto di mascolinità, effettuabile (pur con qualche riserva a causa delle dizioni ambigue « bambini » o « figliuoli ») solo per 134 abitanti di Volterra, Pomarance, Empoli, Monterchi e San Giovanni Valdarno-Montevarchi. Abbiamo 68 femmine per 66 maschi, cioè 103,3 femmine per 100 maschi.

Mancando l'indicazione delle età — sempre per questo gruppo ristretto di 134 abitanti, che hanno una media per fuoco di 5,36 — non si può dare altro che una sommaria indicazione del rapporto fra adulti e fanciulli; i primi, grosso modo oltre i 14 anni, sono 68, i secondi 66: l'impressione, per quanto possano

¹⁵ Il fuoco più ampio di cui abbia notizia per questo periodo è quello del banchiere ebreo di Pisa, Angelo di Laudadio da Rieti, che nel 1567 accoglieva nella sua casa ben 19 persone (egli stesso e la moglie, cinque figlie, tre figli, un genero, quattro serve, un servitore e tre dipendenti del banco), cui erano forse da aggiungersene altre tre (cfr. M. LUZZATI, *Dall'insediamento ebraico pisano a quello livornese: continuità e frattura*, in *Atti del convegno... « Livorno e il Mediterraneo... »*... cit., nota 43).

valere statistiche su basi così ristrette, è che questa popolazione avesse un carattere giovanile, avesse cioè tendenza alla crescita, più che a un decremento naturale.

Per ciò che concerne le origini manca pressoché sempre l'indicazione della provenienza, e spesso non si ha neppure il cognome. Tuttavia il riscontro con altre fonti, specie notarili, permette di rilevare che la grande maggioranza delle 132 famiglie ebraiche dello Stato fiorentino attestate per il 1570 era di origine italiana. Il dato apparentemente contrasta con l'elenco dei 40 fanciulli circoncisi fra il 1537 e il 1570 da Vitale Nissim da Pisa e pubblicato dal Sonne: ben 18 di questi 40 fanciulli erano infatti di famiglia « sefardita », ma occorre tener presente che i 22 « italiani » appartenevano a 13 famiglie diverse, mentre i 18 « sefarditi » appartenevano a sole 6 famiglie diverse¹⁶.

Anche le professioni sono raramente indicate nei nostri elenchi. In base ai privilegi di non portare il segno, concessi nel 1567 ai banchieri e ai loro agenti, con rispettive famiglie e servitori, gli addetti direttamente o indirettamente al prestito feneratizio, erano almeno 130¹⁷. Per il 1570 si può calcolare che almeno un quinto delle famiglie ebraiche dello Stato fiorentino fosse legato, ufficialmente o segretamente, al prestito su pegno. Per il resto, accanto ai medici, ai rabbini, ai dotti (musicisti, bibliotecari, precettori), si segnalano soprattutto mercanti, rigattieri, merciai, produttori di panni di lana, calzolari, bastai e soprattutto sarti.

Su queste forze, che non erano molte, poggiava tutto l'ebraismo dello Stato fiorentino alla vigilia dell'istituzione del ghetto di Firenze.

3. L'esiguità di questa presenza ebraica, se da un lato colpisce per la straordinaria capacità creativa, specie in campo culturale, di un nucleo di popolazione così ridotto, d'altro lato pone il problema dello sviluppo, nel giro di poco più di un secolo, di un insediamento come quello livornese. Le ragioni immediate sono facilmente identificabili nell'immigrazione, ma occorre pur capire perché la Toscana, in meno di trent'anni, sia divenuta una sorta di Terra promessa per gli Ebrei, dopo essere stata assai vicina ad una espulsione totale, come da alcuni era stato richiesto¹⁸.

¹⁶ I. SONNE, *Da Paolo IV a Pio V. Cronaca ebraica del secolo XVI*, Gerusalemme 1954 [in ebraico], pp. 214-220.

¹⁷ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449 cc. 80 v-91 v.

¹⁸ Si veda il memoriale di Carlo Pitti al granduca del 13 agosto 1570: « ...per tutte queste cause si era ragionato che si possa senza difficoltà alcuna fermare che detti Hebrei non prestino più in luogo alcuno di questo Dominio et etiam mandarli via tutti, sì come sono scacciati dello Stato della Chiesa, salvo che in Roma et in Ancona, dove sono ristretti ad habitare in luoghi appartati et si serrono la notte, et così si potrebbe permettere che stessino in Firenze solamente, serrandoli in qualche luogo, ma meglio sarebbe mandarli via tutti » (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 9r e cc. 140-141, ove si legge una prima stesura, in data 8 agosto 1570, dello stesso memoriale; si noti che all'8 agosto al Pitti risultavano nello Stato fiorentino 584 Ebrei e cinque giorni dopo 713). Consultato da Carlo Pitti, Ludovico Martelli, sostituto del Vicario arcivescovile di Firenze, in un

Dopo il consolidamento del potere di Cosimo de' Medici, negli anni '40 del XVI secolo, le prospettive di un miglioramento delle condizioni di vita degli Ebrei toscani — condizioni che in realtà erano sempre state discrete — si fecero più evidenti. Risale al 1551 il primo dei privilegi medicei con cui si tentò di attirare nello Stato vari mercanti dell'area mediterranea, fra cui gli Ebrei. Dietro questo privilegio si ritiene fosse un mercante-banchiere ebreo, Don Jacob Abravanèl, figlio di Bienvenida, già aia a Napoli della moglie di Cosimo, Eleonora da Toledo. E gli stessi Abravanèl, arrivati a Napoli dalla penisola iberica alla fine del '400, ma ormai trasferitisi a Ferrara, avevano ottenuto qualche anno prima la riapertura dei banchi feneratizi ebraici nello Stato fiorentino, banchi che erano stati chiusi in precedenza, intorno al 1527¹⁹. La circostanza che le prime concessioni, per Pisa e Colle di Val d'Elsa, dove i banchi cominciarono a funzionare il 1° novembre 1547, siano state appannaggio dei banchieri ebrei senesi della famiglia da Rieti²⁰, fa ritenere però che proprio dalla Toscana sia partita l'idea di far intervenire gli Abravanèl per ottenere da Cosimo la riammissione del prestito feneratizio nello Stato fiorentino. Ad ogni buon conto, dopo quelli dei da Rieti, probabilmente con analoga condotta quindicennale, vennero aperti, forse agli inizi del 1548, i banchi di Arezzo e di Prato, di proprietà di una società mista appartenente per i 2/3 agli Abravanèl e per 1/3 ai da Pisa di Bologna, nella persona di Abramo di Isacco di Vitale da Pisa²¹. Al primo giugno dello stesso 1548 fu poi fissata l'apertura di altri cinque banchi, di proprietà esclusiva degli Abravanèl, nelle seguenti località: Borgo San Lorenzo, Borgo San Sepolcro, Cortona, San Giovanni Valdarno e Castrocaro²².

Per la stessa data era fissata l'inaugurazione di un quarto « raggruppamento » di banchi, comprendente Pescia²³ ed Empoli²⁴, ancora di esclusiva pro-

sommario « parere » sulla liceità di consentire agli Ebrei di vivere ed abitare negli Stati cristiani, datato 7 luglio 1570, aveva così concluso: « Per le quali cose chiaramente si vede essere ancora molto più utile il cacciarli via in tutto et per tutto, che reserrargli in qualche luogo appartato » (*ibid.*, cc. 150-152).

¹⁹ U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 85-90.

²⁰ M. LUZZATI, *Prestito ebraico e studenti ebrei all'Università di Pisa*, in « Bollettino storico pisano », XLIX (1980), pp. 29-30. A p. 29, nota, si corregga come segue l'indicazione dei capitoli per Colle di Val d'Elsa del 7 ottobre 1547: ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 1-18.

²¹ S.H. MARGULIES, *La famiglia Abravanèl in Italia*, in « Rivista israelitica », III (1906), pp. 146-151; M. LUZZATI, *Prestito...* cit., p. 30. Ai capitoli per i banchi di Arezzo e Prato, concessi nel maggio 1547, si fa poi riferimento in due *additiones*, una del 28 maggio ed una del 19 luglio 1549 (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 60 v-61 r e 62 r).

²² ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 20 v-39 v e 78 v. (S.H. MARGULIES, *La famiglia...* cit., pp. 151-152; M. LUZZATI, *Prestito...* cit., p. 30). La concessione è del 9 dicembre 1547.

²³ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 40 e 78 v. La concessione è del 16 dicembre 1547.

²⁴ *Ibid.*, c. 78 v. La concessione è del dicembre 1547. Cfr. anche, per le disposizioni particolari del 14 dicembre 1550 e del 26 giugno 1551, cc. 59 v e 65 r.

prietà degli Abravanèl. Infine, quinta società, dal 15 settembre 1548 si sarebbe aperto un banco anche a Monterchi (fra Arezzo, Borgo San Sepolcro e Città di Castello) per iniziativa di Isacco Simone di Abramo da Citerna²⁵. Per tutti i banchi era prevista una condotta quindicennale.

Non conosciamo la tassa annua fissata per l'esercizio del prestito a Pisa, Prato ed Arezzo; ma per le altre località queste erano le cifre imposte: Colle di Val d'Elsa 60 scudi; Borgo San Lorenzo, Borgo San Sepolcro, Cortona, San Giovanni Valdarno e Castrocaro 200 scudi cumulativamente; Pescia 31 scudi, probabilmente come Empoli; Monterchi, 10 scudi.

Pur tenendo conto del fatto che Arezzo, Prato e Pisa erano centri più popolosi e più ricchi di tutti gli altri, è ben difficile che l'apertura di questi banchi potesse apportare all'erario fiorentino una cifra superiore ai 1000 scudi annui. Sembra per questo abbastanza evidente che la riapertura dei banchi ebraici non sia stata dettata da esigenze di natura fiscale.

Si trattò piuttosto, al di là del desiderio di ricompensare o di premiare per i loro servizi alcuni Ebrei, della volontà di ovviare, con uno strumento che si riteneva adatto all'uopo, alle eventuali difficoltà economiche di alcuni centri dello Stato. Ma, visto che si lasciavano poi liberi i singoli centri di accettare o non accettare il prestito ebraico, la necessità del suo impianto non doveva apparire imprescindibile. Sicché, come terza ragione per l'apertura dei banchi, è possibile che si sia pensato che il prestito, anche se non strettamente necessario, avrebbe potuto servire da volano per le economie locali.

In effetti Borgo San Lorenzo, Borgo San Sepolcro, Castrocaro, Cortona e Pescia, cioè quasi il 50 % dei centri in cui era stata prevista l'apertura dei banchi ebraici, si rifiutarono di accoglierli²⁶. Ma con la sola concessione ducale si era messo in moto un meccanismo « perverso » (perverso nel senso che non sarebbe più stato facilmente controllabile): fin dal primo momento cominciava attorno ai banchi non quella disputa chiara e netta fra difensori da una parte e detrattori dall'altra che ha fin troppo ipnotizzato gli studiosi, ma un gioco complesso di attacchi e difese che poteva veder contrapposti Ebrei prestatori ad altri Ebrei prestatori; Ebrei prestatori ad Ebrei non prestatori; abitanti di una stessa località divisi, politicamente e socialmente, sul problema di autorizzare o meno l'apertura del prestito ebraico; comunità fra loro in contrasto per avere il banco; e ancora poteri centrali contro poteri locali; forze ecclesiastiche contro altri settori del mondo della Chiesa e via dicendo, in un caleidoscopio di atteggiamenti mai semplicisticamente riconducibili a rigide prese di posizione²⁷.

²⁵ *Ibid.*, cc. 41 r-58 r. La concessione è del 14 agosto 1548.

²⁶ *Ibid.*, c. 60 r, 28 maggio 1549. Per Pescia, che non è inclusa nell'elenco delle località rinunciarie, cfr. nota 28.

²⁷ M. LUZZATI, *Ebrei, Chiesa locale, « Principe » e popolo: due episodi di distruzione di immagini sacre alla fine del Quattrocento*, in « Quaderni storici », 54, XVIII (1983), pp. 847-877.

Così vediamo, per cominciare, che mentre a Castrocaro, Borgo San Lorenzo, Borgo San Sepolcro e Cortona si persistette nel rifiuto di accogliere i banchi ebraici, Pescia ritornò sulle primitive decisioni. La ragione fu assai semplice. Non appena conosciuta la decisione negativa di quella comunità, si fece avanti un centro vicino, Borgo a Buggiano, che si dichiarò disposto ad accogliere gli Ebrei²⁸. Bastò questo perché, minacciata nei suoi interessi di capitale della Valdinievole, Pescia si decisesse a lasciare aprire il banco²⁹. Nella Romagna fiorentina, dove il banco avrebbe dovuto aprirsi a Castrocaro, si tergiversò fino al 1555, quando — tramontata la possibilità di accettare la proposta degli Abravanèl — si fece avanti Raffaele di Elia, un ebreo che probabilmente veniva dalla Romagna non fiorentina. Il banco non fu tuttavia aperto a Castrocaro, bensì nel principale centro concorrente, Modigliana, che avrebbe avuto gli stessi capitoli di Colle di Val d'Elsa e avrebbe pagato la stessa tassa, 60 scudi; unica differenza, la durata di soli sei mesi all'inizio, e poi a beneplacito del duca di Firenze³⁰. Il ben noto campanilismo italiano, e in particolare toscano, faceva il gioco dei prestatori ebrei. Se ne ha un altro esempio con l'apertura, nel 1556, di un banco ad Anghiari, nella Val Tiberina, che toccò, con condotta quindicennale e con tassa di 50 scudi, ancora agli Abravanèl³¹. Ma se Anghiari accettò fu certo per far dispetto alla città dirimpettaia ed acerrima nemica, Borgo San Sepolcro, che non ne aveva voluto sapere di accogliere gli Ebrei.

Già da questi esempi si può constatare come il banco feneratizio fosse strumento di arduo controllo e facile a sfuggire di mano. I capitoli delle condotte, anche se di una ossessiva minuzia, riservavano poi altre sorprese. Vediamone un esempio.

Le prime due concessioni, quelle ai da Rieti per Pisa e Colle di Val d'Elsa, non consentivano ai titolari dei banchi di operare in aree molto ampie: quella di Pisa si estendeva probabilmente soltanto fino ai sobborghi della città; quella di Colle alle sette miglia dal centro in cui aveva sede il banco³². Né diversa doveva essere la situazione per Arezzo e Prato, i cui banchi erano stati concessi alla società Abravanèl da Pisa. Ma quando, alla fine del 1547, gli Abravanèl

²⁸ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, c. 62 v. La facoltà di fenerare era stata concessa, come ovunque, « salvo tamen beneplacito et accedente consensu comunitatis et hominum dicte terre Piscie »; ma visto « qualiter prenarrati homines non assentiti sunt recipere et accettare dictos hebreos in dicta terra Piscie », « intellecto qualiter comunitas et homines castri Burgi Buggiani Vallis Nebule assentiunt recipere dictos hebreos in dicto eorum castro », in data 6 agosto 1549 l'autorizzazione venne trasferita a Borgo a Buggiano.

²⁹ Lo si deduce, fra l'altro, da una disposizione del 28 marzo 1551 con la quale viene nominato il depositario dei pegni scaduti del banco di Pescia (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 62 v-63 r).

³⁰ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 65 v-66 v, 22 novembre 1555. Cfr. anche S. H. MARGULIES, *La famiglia...* cit., pp. 152-153; U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 88.

³¹ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 66 v-67 r, 20 marzo 1556 e c. 67 v, 18 aprile 1556 per la nomina del depositario dei pegni.

³² *Ibid.*, c. 3 r.

ottennero i capitoli per Borgo San Sepolcro, Borgo San Lorenzo, Cortona, Castrocaro e San Giovanni Valdarno, venne prevista non solo un'area di quindici miglia, ma anche l'apertura — diciamo così — di « sportelli » nei giorni di mercato nei centri maggiori compresi entro le quindici miglia dalla città in cui aveva sede il banco. Il 28 maggio del 1549 gli Abravanèl e i da Pisa chiesero l'adeguamento alle 15 miglia anche per Arezzo e Prato; altrettanto fecero i da Rieti per Colle di Val d'Elsa e Pisa; e questa più ampia delimitazione venne confermata per le condotte successive di Modigliana, Anghiari e Pomarance, forse con la sola eccezione di Campiglia³³.

Con la clausola delle 15 miglia sorgono grossi conflitti di competenza fra gli stessi Ebrei prestatori. Fin dall'inizio, l'apertura del banco di Monterchi era stata condizionata all'autorizzazione dei titolari del banco di Arezzo. Quando gli Abravanèl, il 20 marzo del 1556, ottennero di poter aprire il banco di Anghiari, località prossima sia ad Arezzo che a Monterchi, pretesero la chiusura del banco di Monterchi (31 luglio 1556); banco che ricominciò a funzionare soltanto il 18 dicembre 1556, in base ad un accordo privato fra gli Abravanèl ed il titolare³⁴.

Una analoga situazione conflittuale dovette verificarsi anche per San Casciano in Val di Pesa, piazza appetibile perché prossima a Firenze, che era compresa nelle 15 miglia da Empoli; ma furono i da Rieti di Colle di Val d'Elsa, e non gli Abravanèl, ad essere autorizzati ad esercitarvi il prestito nei giorni di mercato³⁵.

Il diritto all'apertura di uno « sportello » nei giorni di mercato, di solito una volta alla settimana, in alcune località, ampliava surrettiziamente la rete dei banchi, perché di regola un agente si installava nella località prescelta e probabilmente non si limitava a prestare nell'unico giorno della settimana ufficialmente concesso. Ecco allora profilarsi nuovi conflitti e nuovi problemi. Ad esempio il duca è costretto a riconoscere lo *status* di prestatore, con tutte le esenzioni ed i privilegi connessi, a un mercante ebreo di Pontedera che, forse neppure regolarmente, agiva su quella piazza per conto del titolare del banco di Pisa, da cui Pontedera dista meno di 15 miglia³⁶. Ancor più tipico è il caso di Modigliana; già abbiamo visto che il banco vi fu aperto dopo il rifiuto di Castrocaro di accogliere gli Ebrei prestatori e con molte cautele, perché la durata era a beneplacito del Duca e mancava originariamente la concessione delle 15 miglia. La concessione venne approvata a più di un anno di distanza dall'apertura del

³³ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 60 v-61 v, per Arezzo, Prato, Colle di Val d'Elsa e Pisa. Per Anghiari, che ebbe gli stessi capitoli di Arezzo e Prato, cfr. *ibid.*, c. 67 r; per Pomarance cfr. *ibid.*, c. 69 v; per Modigliana cfr. *ibid.*, cc. 68 v-69 r; per Monterchi *ibid.*, c. 68. I capitoli per Campiglia erano gli stessi di quelli di Colle di Val d'Elsa del 1547, ma non si specifica se fosse valida anche per la località maremmana l'aggiunta del 1549 sul raggio di quindici miglia (cfr. *ibid.*, c. 71 r).

³⁴ *Ibid.*, c. 57 r (1548) e c. 68 (18 dicembre 1556).

³⁵ *Ibid.*, c. 63, 22 aprile 1550.

³⁶ *Ibid.*, c. 86, 18 luglio 1567, cfr. anche ARCHIVIO DI STATO DI PISA [d'ora in poi ASP], *Commissariato*, filza 81, c. 406 v, 31 luglio 1567.

banco e prevedeva due « sportelli » settimanali nei giorni di mercato, in località non precisate³⁷.

Una di esse, ovviamente, non poteva essere che Castrocaro, sulla strada che collega Forlì a Firenze; ma a Castrocaro il mercato si teneva di sabato, ed ecco che gli Ebrei prestatori di Modigliana, appellandosi ai capitoli della convenzione che imponevano il rispetto delle loro regole di culto, ottengono, nel luglio del 1558, che il giorno di apertura del banco a Castrocaro venga spostato dal sabato al mercoledì. E visto che il mercoledì non era giorno di mercato, saltava un'altra delle regole che il governo fiorentino aveva imposto per cercare di regolamentare e contenere l'espansione del prestito feneratizio ebraico³⁸.

Di contro a questi giochi tradizionali dei prestatori ebrei per coprire le aree più redditizie, le autorità del Ducato tentano di piegare lo strumento dei banchi ad altre esigenze. Tipica in questo senso è la concessione di aprire il prestito in due delle zone più desolate dello Stato fiorentino, a Pomarance, nel cuore del capitanato di Volterra, ed a Campiglia, in piena Maremma, ai confini con lo Stato di Piombino: in queste località, ove, a quanto consti, non si erano mai insediati ebrei, i banchi vennero concessi per soli tre anni — elemento che evidenzia il carattere sperimentale dell'iniziativa — rispettivamente all'ebreo marchigiano Sabato di Salomone da Monte Ulmo, con tassa di 60 scudi annui nel 1558 ed all'ebreo levantino (altro elemento estremamente significativo) Salomone « de Camis », con tassa di 20 scudi annui nel 1559. In entrambi i casi i capitoli erano identici a quelli di Colle di Val d'Elsa³⁹. Non è chiaro se i due banchi siano rimasti aperti almeno per i primi tre anni previsti; certo è che in seguito non se ne ha più traccia e l'esperimento è da considerarsi fallito, soprattutto se in questo caso il banco altro non era che uno strumento per incentivare lo stanziamento di persone dotate di iniziativa e di qualche capitale in zone decenerate ed economicamente depresse.

Stato ed Ebrei non intendono certo allo stesso modo le funzioni dei banchi feneratizi. È netta l'impressione che i prestatori del Ducato tendano a battere la strada più comoda e più tradizionale dell'allargamento progressivo della rete degli insediamenti bancari nelle zone più favorite, sfidando l'avversione delle popolazioni e restando sordi alle sollecitazioni del governo perché si inseriscano in settori più produttivi della vita dello Stato e perché scelgano sedi e ruoli disagiati. Eppure le difficoltà incontrate dai banchi, a partire dal rifiuto di accoglierli da parte di alcune Comunità, dovevano rendere avvertiti gli Ebrei di una non generale, ma diffusa superfluità del prestito feneratizio nel tessuto economico dello Stato fiorentino. Vi erano casi, come a Pisa, in cui banco ebraico e Monte di pietà potevano coesistere, ma in genere il Monte escludeva l'installazione del prestito ebraico e vi erano perfino centri privi di Monte e di banco che facevano

³⁷ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 68 v-69, 6 luglio 1557.

³⁸ *Ibid.*, c. 70 r, 1 luglio 1558.

³⁹ *Ibid.*, rispettivamente c. 69, 15 marzo 1558 e cc. 70 v-71 r, 1 ottobre 1559.

fronte alle loro esigenze per altre vie, tollerando ad esempio ampiamente il debito contadino, e in specie quello mezzadrile. In questa non rosea situazione la risposta ebraica resta tradizionale, poggia sulla forza d'inerzia della sua specializzazione bancaria e, forse, su quella mentalità di *rentiers*, più che di imprenditori, tipica degli strati superiori della società italiana contemporanea, ormai assorbita anche dai grandi magnati della banca ebraica.

4. Il governo ducale non tarderà a far pagare il prezzo di questo atteggiamento « conservatore »: non sono questi, o per lo meno non sono soltanto questi, gli Ebrei che esso vuole richiamare nello Stato. Se il banco ebraico riesce a coagulare intorno a sé un insediamento attivo e produttivo, ben venga il banco ebraico, ma se gli Ebrei che esso richiama non sono in grado di stimolare produzione e commerci, allora tanto vale rinunciare. E, visto che l'esperienza dei primi quindici anni di riapertura dei banchi feneratizi ebraici non era stata convincente, negli anni '60 del Cinquecento si procede ad una prima stretta. Allo scadere delle convenzioni il tasso d'interesse annuo, che era stato fino ad allora del 30 %, viene portato al 20 %⁴⁰, e intorno al 1570 si parlava di ridurlo ulteriormente al 12-14 %⁴¹. Di fronte a questa prospettiva gli Abravanèl nel 1563 si ritirano da tutti i banchi, salvo da quello di Anghiari che era stato aperto nel 1556⁴². I da Rieti chiudono il banco di Colle⁴³. L'ebreo di Modigliana fa fallimento e lascia lo Stato fiorentino⁴⁴. Restano i da Pisa — probabilmente trasferitisi

⁴⁰ Cfr. note 46 e 47.

⁴¹ Cfr. in ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 244, una lettera, datata 2 settembre 1570, di un Francesco da San Miniato in cui si stigmatizzava l'esosità del prestatore di Empoli che, pur essendo disposto ad accettare il 14 %, era riuscito, con la corruzione, come si insinua, a prestare al 20 %. Secondo l'autore della lettera sarebbe stato possibile scendere anche al 12 %.

⁴² Dopo la scadenza del quindicennio delle concessioni non si hanno più testimonianze sulla partecipazione degli Abravanèl ai banchi ebraici dello Stato fiorentino, salvo che per Anghiari (cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 84 r-85 v, 13 maggio 1567; la concessione avrebbe dovuto scadere già il 31 marzo 1571, ed è forse per questo che non fu aperta, come pure era stato previsto nel luglio del 1570. Cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 8 v, l'inchiesta sul banco di questa località).

⁴³ Cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 80 e 82, 13 maggio 1567, patenti granducali (permesso di non portare il segno) a favore dei titolari e dei ministri del banco di Colle di Val d'Elsa che hanno finito il tempo e si occupano dell'«ultimo spaccio de' loro negozi».

⁴⁴ Cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 120: il 15 luglio 1570 il Commissario fiorentino di Castrocaro scriveva che «quanto a quel Raffaello di Elia hebreo o suoi ministri che prestavano a usura, trovo che si partirono più di sei anni sono di queste parti, sicondo si intende, falliti». Con questa lettera si rispondeva ad una richiesta di informazioni, forse del 30 giugno 1570, su Raffaello d'Elia, che si sapeva aver lasciato il banco «più tempo fa» (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 85 v-86 r). L'indicazione «più di sei anni sono» smentisce l'ipotesi del Cassuto che il prestatore ebreo si fosse allontanato da poco per aver «avuto sentore di ciò che si preparava» per gli Ebrei (*Gli Ebrei...* cit., p. 108).

slotanto ora da Bologna a Prato⁴⁵ — a tentare l'avventura. Leone, Laudadio e Mosè, figli dell'ormai scomparso Abramo di Isacco, accettano di prestare, al 20 %, a Pescia, a Empoli e a San Giovanni Valdarno per 15 anni e per una tassa annua che raggiungeva ora i 110 scudi⁴⁶; e restano aperti anche il banco di Monterchi (ove la tassa è raddoppiata, l'interesse, per i clienti locali, è ridotto al 20 % e la condotta è limitata a sei anni)⁴⁷ e quello di Pisa, che è però, come vedremo, un caso particolare.

Per riassumere, a fronte di una richiesta iniziale, nel 1547-48, dell'apertura di dodici banchi e di una ulteriore richiesta, fra 1556 e 1559, per l'apertura di altri tre banchi, all'inizio degli anni '60 essi erano probabilmente soltanto dieci: due dei da Rieti (Pisa e Colle), quattro degli Abravanèl (Empoli, San Giovanni Valdarno, Pescia e Anghiari), due della società Abravanèl-da Pisa di Bologna (Arezzo e Prato), e due (Monterchi e Modigliana) ciascuno nelle mani di una famiglia.

Nel 1566 i banchi erano ridotti a sei: tre dei da Pisa (Empoli, Pescia e San Giovanni Valdarno), uno dei da Rieti (Pisa), uno degli Abravanèl (Anghiari) ed uno di Samuele di Emanuele da Sant'Angelo, già fattore di Isacco Simone da Citerna, che aveva rinunciato alla titolarità (Monterchi)⁴⁸. Tutto questo in uno Stato che contava più di mezzo milione di abitanti.

L'esperienza dei banchi dello Stato fiorentino si avviava rapidamente all'esaurimento. Sebbene avessero ottenuto di aprire uno « sportello » una volta

⁴⁵ Sui da Pisa che dalla Toscana si erano trasferiti a Bologna alla fine del '400, cfr. M. LUZZATI, *I legami...* cit. Le prime testimonianze sulla loro stabile, nuova presenza in Toscana, e probabilmente a Prato, risalgono al 1567, quando ottennero l'esenzione dall'obbligo del segno: cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 80 r, 82 v, 85 r, 86 v-87 v. Il 1° febbraio 1565, quando ebbe inizio la condotta di San Giovanni Valdarno (cfr. nota 46), Leone di Abramo da Pisa era detto ancora *Bononie moram trabens*.

⁴⁶ La concessione per Pescia ed Empoli, abbandonate dagli Abravanèl, è del 31 agosto 1564; l'apertura dei banchi era prevista per il giorno successivo (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 74 r-76 r; cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 108 nota). Il banco di San Giovanni Valdarno venne aperto il 1° febbraio 1565, dopo che gli uomini di quella comunità avevano dato, il 19 novembre 1564, l'autorizzazione necessaria (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 78 v-79 v; U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 108, nota). Quanto ai banchi di compartecipazione fra gli Abravanèl e i da Pisa di Bologna, quello di Arezzo era in liquidazione ai primi di maggio del 1567 (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, c. 80 r e c. 82 r) e non fu riaperto; quello di Prato, in liquidazione già il 16 novembre 1563 (*ibid.*, cc. 71-72 r), tornò a funzionare, come si evince dagli atti del processo del 1570, ma soltanto nei giorni di mercato, come succursale di Empoli; e ciò, forse, già alla fine del 1564.

⁴⁷ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 76-77; La concessione è del 17 novembre 1564, giorno stesso da cui decorreva la condotta. La proprietà del banco era però passata da Isacco Simone da Citerna a Samuele di Emanuele da Sant'Angelo, già suo fattore. Ulteriore segno della stretta sui banchi era l'obbligo per l'ebreo di prestare senza pegno fino a cinquanta scudi alla Comunità di Monterchi, senza percepire interessi per i primi quattro mesi e al 20 % una volta scaduto il quadrimestre.

⁴⁸ Si vedano le « patenti » con l'autorizzazione a non portare il segno, concesse ai prestatori nella primavera-estate del 1567 in ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 80 r-88 r.

alla settimana anche a Prato e sebbene alcuni di loro risiedessero in questa città, i da Pisa si erano cautelati aprendo un banco a Mantova fin dal 1566⁴⁹. A Pescia probabili irregolarità amministrative conducevano nel 1569 alla sostituzione del responsabile della gestione del banco⁵⁰. Nella stessa Pescia, a San Giovanni Valdarno, a Empoli e a Monterchi, nonché a Prato, si moltiplicavano le violazioni di capitoli da parte dei banchieri⁵¹.

Quando nel giugno del 1570 l'ormai granduca Cosimo, suo figlio Francesco ed i loro più stretti collaboratori — che fin dal 1567 avevano reintrodotta l'obbligo del segno⁵² — decisero di ghettizzare gli Ebrei e, di conseguenza, di eliminare quello strumento di privilegio che era rappresentato dai banchi, questi ultimi erano ormai moribondi.

Anghiari era vicino alla scadenza; Monterchi anche, ma ciò nonostante fu posta sotto processo, per violazione dei capitoli, la sua attività. E soprattutto furono posti sotto processo i banchi dei da Pisa: Pescia, Empoli (con Prato) e San Giovanni Valdarno. Ovviamente i prestatori furono trovati colpevoli; le pene a cui avrebbero dovuto essere condannati non furono comminate, ma i banchi furono chiusi senza appello e, come tutti gli altri Ebrei dello Stato, scaduti i periodi di privilegio — che spesso consentirono di continuare a risiedere nelle varie località fino al 1572⁵³ —, anche i prestatori avrebbero dovuto scegliere fra l'emigrazione dallo Stato o la segregazione nel ghetto di Firenze.

Le medesime disposizioni emanate per gli Ebrei dello Stato fiorentino vennero estese alla fine del 1571 allo Stato senese, i cui Ebrei furono concentrati nel secondo ghetto, quello di Siena⁵⁴. In nessun altro territorio toscano soggetto direttamente all'autorità granducale avrebbero più potuto risiedere gli Ebrei, anche se non era negato loro il diritto di soggiornare temporaneamente, specie per esigenze di commercio, in qualsiasi località dello Stato⁵⁵.

⁴⁹ Cfr. M. LUZZATI, *I legami...* cit., e ARCHIVIO DI STATO DI MANTOVA, *Archivio Gonzaga, Libri dei decreti*, reg. 48, cc. 45 v-46, 27 aprile 1566 (data alla quale i da Pisa risultano ancora abitare a Bologna).

⁵⁰ Cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, fil a 4450, c. 26 r: si trattava dell'ebreo bolognese Emanuele di Davide da Sforzo sul quale, nel processo del 1570, si raccolse un fitto dossier di lamentele relativo anche ad attività speculative svolte al di fuori del prestito: cfr. *ibid.*, cc. 190, 201, 202, 212, 213 v, 214, 215, 217, 218, 239-240. Proprio a Pescia si erano già avuti problemi nel 1559, quando l'amministratore del banco, « Joseph da Reggio ebreo », se ne era « andato con Dio e portatone li denari et le scritture »: la denuncia era fatta da uno dei titolari del banco, don Jacob Abravanèl, che si trovava allora a Firen e (ASF, *Commissariato*, fil a 72, c. 53 r [secondo un'altra numerazione c. 337 r], 30 novembre 1559).

⁵¹ ASF, *Magistrato Supremo*, fil a 4450, cc. 177-246.

⁵² U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 101-103.

⁵³ ASF, *Magistrato Supremo*, fil a 4449, cc. 101 e seguenti. Per Pisa cfr. anche M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* citato.

⁵⁴ U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., p. 111; M. CASSANDRO, *Gli Ebrei...* cit., p. 30.

⁵⁵ L. CANTINI, *Legislazione...* cit., p. 255.

Ma se il Granducato di Toscana sembrava chiudere qualsiasi discorso di utilizzazione dell'elemento ebraico per tonificare la sua economia, alcuni spiragli venivano lasciati aperti, come accadde ad esempio a Pisa, che, come abbiamo visto, era la città ove più numerosi, percentualmente ed in assoluto, erano gli Ebrei.

5. Maggior centro commerciale dello Stato dopo Firenze, sede dell'unica Università del dominio fiorentino e, dagli anni sessanta, sede dell'Ordine dei Cavalieri di Santo Stefano, Pisa aveva visto fiorire, dal 1547, il banco feneratizio dei da Rieti⁵⁶. La presenza del Monte di pietà accanto al banco ebraico aveva consentito a quest'ultimo di caratterizzarsi in modo diverso dagli altri banchi ebraici, legati soprattutto al piccolo prestito al consumo a favore dei contadini e degli strati inferiori della popolazione. La clientela del banco pisano era infatti spesso anche medio-alta, comprendendo sia studenti, sia membri del patriziato cittadino, e consentiva ai titolari di destinare somme relativamente ingenti ad operazioni di maggior respiro che il semplice mutuo al consumo. Questa particolare condizione del banco di Pisa è testimoniata da una supplica che nell'autunno del 1564 il titolare, Angelo di Laudadio da Rieti, fece pervenire al principe Francesco perché gli confermasse — come di fatto avvenne — un privilegio concesso da suo padre, il duca Cosimo; il privilegio prevedeva per Pisa un tasso del 20 % e l'assicurazione che il banco sarebbe rimasto nelle mani dei da Rieti a tempo indeterminato, e cioè a beneplacito del duca. Il da Rieti spiegava che la conferma del principe Francesco, che aveva assunto responsabilità di governo accanto al padre, lo avrebbe reso più sicuro « che un altro Ebreo non cercasse d'impetrare quel luogo », come dire che la piazza di Pisa era tanto appetibile da indurre il titolare a ridurre di un terzo il tasso di interesse, a patto che gli venisse assicurata la permanenza nella condotta⁵⁷. E c'è da credere che il gioco al ribasso del banchiere pisano abbia influito sulla successiva decisione di costringere anche gli altri banchi dello Stato fiorentino a prestare al 20 e non più al 30 %.

La speciale concessione di Cosimo al da Rieti, poi confermata da Francesco, si trasformò in un *boomerang* allorché i Medici decisero, nel 1570, di chiudere tutti i banchi ebraici: se nei casi in cui i capitoli non erano scaduti fu necessario aprire un processo per violazione dei patti, per Pisa, dove il banco era « a beneplacito » del sovrano, bastò una lettera della massima autorità dello Stato, in data 30 giugno 1570, perché Angelo da Rieti fosse costretto a chiudere, senza fiatare, il prestito feneratizio⁵⁸. La sospensione dell'attività feneratizia a Pisa

⁵⁶ Sul banco di Pisa fra il 1547 e il 1570 cfr. M. LUZZATI, *Prestito...* cit. e Id., *Dal-l'insediamento...* cit. Fra i pegni del banco pisano si ritrovano perfino arazzi, forse rubati; cfr. ASP, *Commissariato*, fil a 81, cc. 385 v, 27 giugno 1567. Per i « gentiluomini » che avevano ottenuto prestiti dal banco dei da Rieti, cfr. nota 59.

⁵⁷ ASF, *Magistrato Supremo*, fil a 4449, cc. 77 v-78 r, 2-5 ottobre 1564.

⁵⁸ ASF, *Magistrato Supremo*, fil a 4449, cc. 94 v-95 v. Cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 107-108 e pp. 392-393, ove è pubblicato il documento; il Cassuto, nella presunzione che la condotta fosse « a termine » e non « a beneplacito », ha erroneamente indicato come illegale la denuncia dei capitoli del banco di Pisa.

avvenne così circa due mesi prima che nelle altre località dello Stato fiorentino; la procedura della liquidazione del banco di Pisa si protrasse tuttavia per lo stesso arco di tempo dei banchi chiusi più tardi, perché il da Rieti, in una supplica del gennaio 1571, fece presente che se non gli fosse stato concesso di restituire i pegni ai proprietari entro un lasso di tempo ragionevole, essi avrebbero dovuto andare all'incanto; e dalle aste sarebbe risultato che molti dei pegni erano di proprietà di « gentiluomini », cui non era il caso di fare « questo sfregio »⁵⁹.

Il rescritto di Francesco, evidentemente sensibile ai problemi di onorabilità dell'aristocrazia del suo Stato, fu favorevole, ma l'approvazione, « concedeseli », era seguita dalla raccomandazione che « non presti », cosa abbastanza sorprendente se si pensa che da più di sei mesi erano state minacciate severissime pene anche per un singolo mutuo usurario. Con la fine del 1571, come tutti gli Ebrei prestatori, anche il da Rieti dovette ufficialmente lasciare la sua sede di residenza, ma non erano passati due anni che il 20 ottobre del 1573 il principe Francesco autorizzava Angelo di Laudadio da Rieti a ritornare a Pisa con tutta la sua famiglia con la seguente straordinaria motivazione:

« Considerando quanto sia cosa degna di ottimo principe riconoscere quelli che virtuosamente oprano, et allettar gli animi delli huomini a far portamenti meritevoli, et tali che si possano accertare di poterne riportare premii alle loro attioni convenienti, et trovando che Agnolo di Laudadio hebreo per molti et molti anni habitando la città di Pisa...ha sempre in tutti li suoi affari negoziato lealmente et ha proceduto nei traffichi suoi di maniera che non si può se non commendare d'attione lodevole, et per tal causa havendo per preci sue domandato di potere tornare, stare et habitare nella detta città di Pisa... et potervi negoziare, come è solito fare ogni gentiluomo et mercante honorato, senz'obbligo di portare segno alcuno, è stato benignamente compiaciuto da Sua Altezza »⁶⁰.

Colui che era stato per quasi vent'anni il titolare del banco usurario ebraico e che si era poi visto tutto d'un tratto privato del diritto di esercitare una professione messa al bando come immorale, diveniva improvvisamente una persona che operava « virtuosamente », che faceva « portamenti meritevoli » e « attioni convenienti »; non solo, ma gli veniva riconosciuto, per il passato, di aver negoziato « lealmente » i suoi affari ed i suoi traffici. È bensì vero che il da Rieti era autorizzato a ritornare a Pisa a patto che non prestasse, come il privilegio specifica, ma la mancata condanna (anzi l'elogio) della passata attività del da Rieti, è rivelatrice di un orientamento molto più opportunistico di quanto non facciano pensare le solenni petizioni di principio degli editti contro gli Ebrei.

Forti di questo privilegio i da Rieti tornarono quindi ad abitare a Pisa e, dopo la morte di Angelo, sopravvenuta già nel 1575, i suoi tre figli ottennero dal granduca Francesco I, in data 24 dicembre 1576, la conferma del privilegio

⁵⁹ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 104 v-105 r.

⁶⁰ *Ibid.*, cc. 112 r-113 r. Sulla continuità della presenza dei da Rieti a Pisa anche dopo il 1570, cfr. M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* citata.

paterno, così da poter « negoziare et mercantilmente esercitarsi come gli christiani honoratamente, senza far cose usuarie et inlicite, purché in Pisa, dove hanno la loro casa antica, et nelli altri luoghi ne' quali occorressi negoziare »⁶¹.

Anche se i da Rieti, probabilmente perché rimasti troppo isolati rispetto ad altri gruppi ebraici, o perché attirati da più facili e tradizionali investimenti, finirono per trasferirsi intorno agli anni '80 a Ferrara, la speciale concessione ch'essi ottennero è rivelatrice della volontà granducale di continuare a giocare la carta ebraica, purché in chiave esclusivamente mercantile; e la carta ebraica italiana in particolare (perché ebrei italiani erano i da Rieti), non meno di quella levantina. Una linea proseguita ancora, agli inizi del suo governo, dal nuovo granduca, Ferdinando I, che il 27 maggio del 1588, e dunque almeno tre anni prima della concessione del suo primo privilegio per i levantini e cinque anni prima della « Livornina », consentiva ai Leucci, una famiglia di Ebrei costretta nel 1570 a lasciare Pisa (dopo centocinquant'anni di permanenza in quella città) per trasferirsi nel ghetto di Firenze, di ritornare nella loro città ad esercitare attività mercantili, con l'unica clausola che portassero il segno e non tenessero cristiani in casa⁶².

⁶¹ *Ibid.*, c. 113. È probabile che i da Rieti di Pisa venissero in qualche modo « premiati » per aver esercitato, accanto a quella del prestito, l'attività mercantile. L'incoraggiamento mediceo agli Ebrei, anche non levantini, che si dedicassero all'industria e alla mercatura (comprovato fra l'altro dalla « *exentione...* per far panni », concessa nel 1556 a Emanuele di Josèf da Empoli, cfr. nota 65), è posto in evidenza da un privilegio concesso ai Leucci di Pisa il 3 ottobre 1550, prima ancora del più antico appello ai levantini (giugno 1551), (cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 173-178). Cosimo, « havendo notitia qualmente Maestro Pace, Elia et Ventura fratelli et figli di Liuccio di Salamone hebreo et i loro progenitori antiquamente et da lungo tempo in qua hanno continuamente habitato, sì come di presente habitano, la città di Pisa, et in quella si sono exercitati et si exercitano come leali mercanti, et sempre si sono abstenuti dall'exercitio del fenerare », considerato giusto che « nel presente felicissimo principato » i Leucci godano di ogni privilegio concesso agli Ebrei, « et tanto più che gli altri hebrei », visto che si astengono « dal predetto exercitio del fenerare » e vivono « più lodevolmente », delibera « che in l'advenire, durante il beneplacito di Sua Eccellenza Illustrissima, li prenominati... possino con le loro famiglie et beni usare et godere tutti et ciascuno privilegii, favori, facultà et immunità quali sino ad hoggi hanno usati et goduti tanto loro et i loro maggiori, over antenati, quanto qualunche altro hebreo che per li tempi passati havessi tenuto il presto nella città di Pisa... con expressa dichiarazione che dalla presente concessione venghino exceptuati tutti i privilegii... che riguardassino et appartenessino all'exercitio et facultà del fenerare et con conditione ancora che i detti privilegii s'intendino concessi a' detti Maestro Pace, Elia e Ventura purché e' perseverino d'astenersi dal predetto exercitio del fenerare... » (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 59 v-60). A poco più di tre anni dalla concessione di riaprire i banchi feneratizi, il governo mediceo ne ribadiva l'implicita condanna e, probabilmente su richiesta degli interessati — che potevano vantare titoli speciali —, concedeva a dei non feneratori gli stessi privilegi dei feneratori. Pratica comunque non generalizzabile, ché altrimenti gli Ebrei sarebbero stati paradossalmente premiati rispetto ad altri forestieri dello Stato. La contraddizione sarebbe stata alla lunga risolta privilegiando la categoria dei « levantini », visti non tanto come Ebrei, ma come forestieri di tipo particolare.

⁶² M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* citata.

6. Se queste particolarissime esenzioni testimoniano dell'elasticità e della disponibilità del governo mediceo, e consentono di parlare di un minimo di continuità fra l'antico insediamento ebraico toscano ed il nuovo insediamento levantino di Pisa e di Livorno, la via maestra del reinserimento degli Ebrei nello Stato fiorentino doveva ormai passare attraverso l'immigrazione massiccia di Ebrei di origine iberica.

Alcuni di essi già erano arrivati in Toscana, attraverso Napoli, nella prima metà del secolo XVI, ed altri probabilmente sopravvennero, attirati dal privilegio concesso da Cosimo nel 1551. Della loro presenza ed attività a Firenze ha dato qualche cenno il Cassuto⁶³; di alcune famiglie installate a Pisa fra il 1560 e il 1570 ho avuto occasione di parlare recentemente io stesso⁶⁴. In questa sede si può accennare anche ad un grosso nucleo familiare stanziato in un primo tempo a Empoli, e quindi trasferitosi prima a Pisa e poi a Pontedera, ove si dedicò al commercio minuto, ma non senza aver tentato di dedicarsi alla produzione di panni di lana verso la fine degli anni '50⁶⁵.

⁶³ U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 88-90 e 173-178.

⁶⁴ M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* citata.

⁶⁵ Si tratta dei fratelli Jacob, Emanuele e Mosè di Josèph di Jacob Alpilinc, giunti ad Empoli dalla penisola iberica, forse attraverso Napoli (C. ROTH, *The Spanish Exiles of 1492 in Italy*, in *Homenaje a Millàs-Vallicrosa*, II, Barcelona 1956, p. 296, nota 9). Molti dei loro figli furono circoncesi da Vitale Nissim di Simone da Pisa che indica i tre fratelli come « sefarditi » (I. SONNE, *Da Paolo IV...* cit., pp. 216-220), mentre nelle fonti documentarie italiane non viene mai dichiarata la loro origine iberica, anzi accade che si parli di uno di loro, convertito, come di un « italiano » (cfr. M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* cit., nota 75). Mentre Mosè ed i suoi figli continuarono a risiedere a Empoli (per Daniele di Mosè, che commerciava in tessuti, cfr. ad esempio, ASF, *Notarile antecosimiano*, D 63 (1568), c. 233, 20 gennaio 1567; per Dorina sua madre che, rimasta vedova, gestiva e continuava a gestire una bottega di arte della lana, cfr. ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, cc. 50 r e 193 v), Jacob ed Emanuele, con i rispettivi figli, si spostarono nel basso Valdarno e nel 1570 abitavano entrambi a Pontedera, divisi in due famiglie con complessive 20 bocche (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4450, c. 90). Emanuele nel 1567 si era fatto esentare dal segno come prestatore (cfr. nota 36); in realtà, come testimoniava nel 1570 il Podestà del luogo, non prestava « perché non ha il modo, anzi è venuto al puoco et scarso effetto di denari » (*ibid.*). Il 2 giugno del 1556, quando già abitava a Pontedera, Emanuele aveva chiesto ed ottenuto dal duca Cosimo (per sé, per i suoi figli ed i suoi fratelli, tutti impegnati « nel traffico et exercitio... d'arte di lana ») « le medesime exentioni, immunità et privilegi che godano li huomini originarii di Montopoli che exercitano l'arte di lana », a condizione che uno della famiglia si stabilisse a Montopoli o nelle terre prossime che godevano degli stessi privilegi (ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 67 v-68 r; e di lì a poco, in effetti, Emanuele aveva aperto una « apoteca » a Peccioli, sulle colline pisane, non lontano da Montopoli (ASF, *Notarile antecosimiano*, M 430 (1552-57), c. 141). Questo trasferimento, sia pur temporaneo, a Peccioli, è rivelatore di una capillarità della presenza ebraica, che è tanto più straordinaria, quanto più modesto era il numero degli Ebrei nello Stato fiorentino. Le 22 località in cui, secondo il rilevamento ufficiale del 1570, gli Ebrei erano presenti (cfr. nota 12) non coprono probabilmente tutta l'area in cui essi erano disseminati. Un altro esempio si può fornire a proposito di Isacco di Elia di Leuccio (un ebreo pisano che possiamo seguire dalla sua città a Livorno, da Livorno a Urbino e di qui

I dati del 1570 sulla popolazione ebraica dello Stato fiorentino sembrano tuttavia escludere che gli Ebrei originari, direttamente o indirettamente, dalla penisola iberica, costituissero un nucleo rilevante ed omogeneo. Come dimostra il fatto che a gestore del banco di prestito di Campiglia si fosse candidato un levantino⁶⁶, non vi è dubbio che gli Ebrei di origine iberica confluiti in Toscana prima del 1570 siano stati fagocitati dagli Ebrei italiani, tanto da finire nei ghetti o da scegliere la via della conversione quando venne vietata la libera residenza nei vari centri nello Stato.

A quel momento la politica di richiamo degli Ebrei negli Stati dei Medici era un fallimento quasi completo: né i banchieri, né i levantini, e questi ultimi meno ancora dei primi, erano riusciti a dare un contributo d'un qualche rilievo alla ripresa economica toscana. Si spiegano con questo le irritate risposte di Cosimo e Francesco ai giurisdicenti locali che chiedevano istruzioni di fronte all'arrivo di Ebrei dagli Stati pontifici: per Cosimo gli Ebrei erano già fin troppi e per Francesco il privilegio del 1551 era inapplicabile per i miserandi ebrei fuggiti dallo Stato pontificio, ricchi soltanto dei loro arnesi da calzolai⁶⁷.

Evidentemente non ciechi sulle realtà internazionali i granduchi si accorsero col tempo di aver sbagliato non nel progettare l'invito agli Ebrei ad installarsi nei loro Stati, ma nella scelta degli Ebrei da invitare. O per meglio dire, essi sbagliarono nel ritenere possibile non tanto la convivenza fra ebrei italiani ed ebrei iberici, quando piuttosto la coesistenza dei diversi ruoli economici che i vertici dei due raggruppamenti impersonavano, banca feneratizia gli italiani, grande commercio internazionale i levantini. Restando inteso che al di sotto di quei vertici si collocava — ed era numericamente la maggior parte della popolazione ebraica — un'ampia fascia di persone di scarsissime possibilità economiche, le cui attività erano inevitabilmente subordinate alle scelte dei maggiorenti.

Se, come vorrei proporre, il contrasto fra vocazioni economiche dell'ebraismo italiano e vocazioni economiche dell'ebraismo iberico fu alla base dell'insuccesso della politica medicea nei confronti degli Ebrei fino al penultimo decennio del Cinquecento, i privilegi di Ferdinando I del 1591, del 1593 (la famosa « Livornina ») e del 1595 (per gli Ebrei tedeschi e italiani) risolsero finalmente, e

nuovamente in Toscana: cfr. M. LUZZATI, *Dall'insediamento...* cit., note 33, 34 e 36) che nel 1568 abitata a Luciana, sempre nelle Colline pisane a sud dell'Arno, probabilmente nel podere di proprietà di suo zio, il medico ebreo Pace di Leuccio che esercitava a Lucca (cfr. ASF, *Notarile antecosimiano*, U 446 (1567-69), cc. 84 v-85 r, e M. LUZZATI, *Lucca...* citata). Questa capillarità, insieme con la piena libertà di acquistare beni immobili, può indurre a fare risalire al tardo medioevo ed alla prima età moderna l'origine di toponimi su base *giudeo* o *ebreo*, per i quali si è finora pensato soltanto ad epoche altomedievali (cfr. A. FATUCCHI, *Toponimi « giudei » ai margini dell'alta valle del Tevere*, in « Annuario dell'Accademia Etrusca di Cortona », XVIII, n. s., vol. XI, 1979, [Studi in onore di C. Bruschetti], pp. 197-209).

⁶⁶ Cfr. nota 39.

⁶⁷ Cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei...* cit., pp. 104-105 e 388-392.

drasticamente, tutte le contraddizioni⁶⁸. Essi non rappresentarono né un'inversione di rotta, né una semplice prosecuzione della rotta segnata da Cosimo I fin dal 1551, bensì qualcosa di intermedio, una sorta di *conversione* di rotta, perché, mantenendo fermo l'invito agli Ebrei iberici e ad altri Ebrei, il granduca escluse dai benefici (salva qualche eccezione) proprio i suoi antichi sudditi Ebrei.

Tanto che quando per effetto della « Livornina » già circolavano liberamente per Pisa, vestiti nelle fogge più diverse⁶⁹, mercanti levantini forse ancor del tutto ignari della lingua italiana, i già citati Leucci, che pur si vantavano di esser pisani da 200 anni, dovettero « umiliare » nel 1595 una speciale supplica al granduca per essere autorizzati a circolare con la berretta nera e non con la berretta gialla, che, in quanto italiani e toscani, fino a quel momento erano stati costretti a portare⁷⁰.

7. Per concludere, non vi è dubbio che la ghettizzazione del 1570-71 e tutti gli altri provvedimenti contro gli Ebrei presi dal governo fiorentino si inquadrino in una più generale campagna anti-ebraica condotta dalla Chiesa della Controriforma, campagna alla quale anche i Medici dovettero adeguarsi.

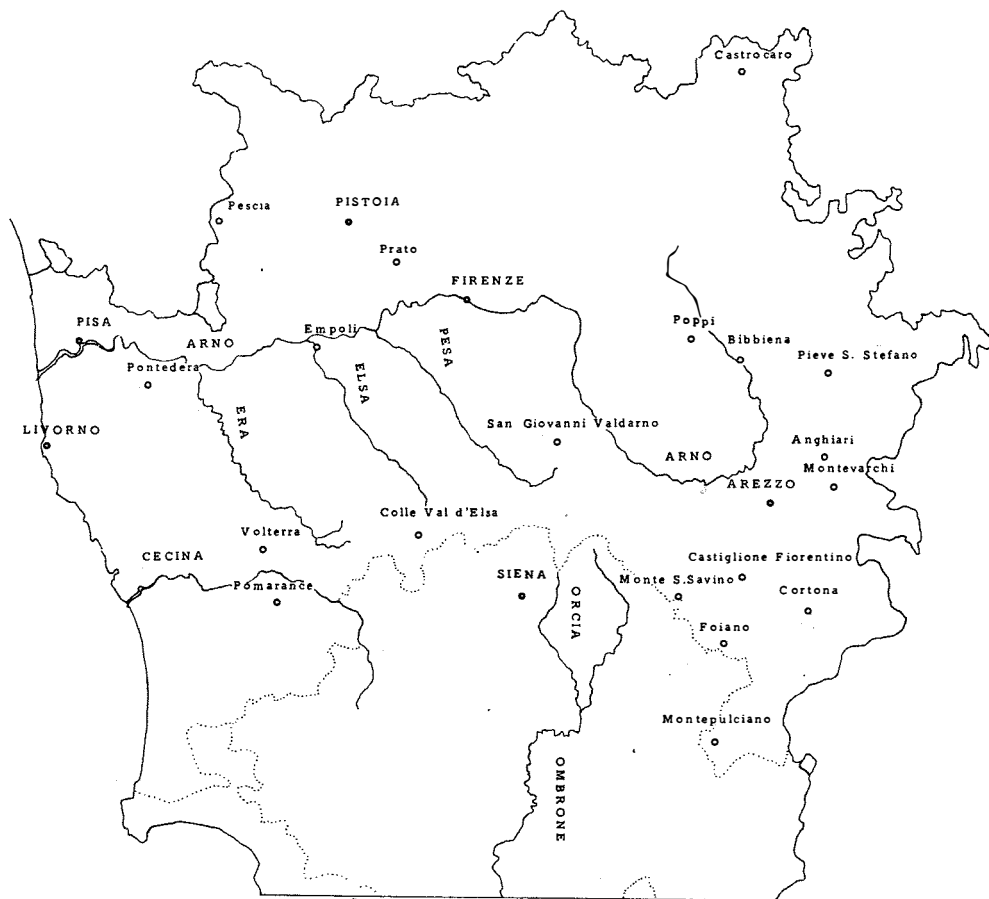
Tuttavia l'elasticità del loro governo, comprovata una ventina d'anni più tardi dal clamoroso fenomeno di Livorno, era probabilmente tale da consentire sbocchi diversi dalla ghettizzazione se da parte ebraica fosse venuta una concreta e coraggiosa proposta di battere strade diverse da quelle obsolete del prestito feneratizio, se, cioè, gli ebrei stessi non si fossero cacciati in un vicolo cieco⁷¹. Certo, essi eran mossi da ragioni di comprensibile prudenza, erano nati e cresciuti nell'idea che il prestito fosse nell'Italia centro-settentrionale l'attività più proficua e più sicura; inoltre non erano i soli responsabili di questa scelta, cui li spingeva la stessa società ospitante. Oltretutto, macando al governo mediceo chiarezza di intenti e di prospettive, non si precostituirono le condizioni perché gli Ebrei svolgessero quel ruolo di stimolatori della produzione e del commercio che altrove interpretano con tanto successo.

⁶⁸ A. MILANO, *La costituzione « Livornina » del 1593*, in « La Rassegna Mensile di Israel », XXXIV (1968), pp. 394-410; Id., *Gli antecedenti della « Livornina » del 1593*, *ibid.*, XXXVII (1971), pp. 343-360; R. TOAFF, *Il governo della Nazione Ebraica a Pisa e Livorno dalle origini al Settecento*, in *Atti del Convegno... « Livorno e il Mediterraneo »...* citata.

⁶⁹ ASP, *Consoli del Mare*, filza 966, ins. 131, 21 agosto 1599.

⁷⁰ ASF, *Magistrato Supremo*, filza 4449, cc. 114 v-115 r, 7 aprile 1595.

⁷¹ È nel contesto di questa crisi dell'attività feneratizia ebraica che vanno collocate le critiche — ovviamente ispirate a motivi religiosi — di Vitale Nissim di Simone da Pisa, che, pur erede della principale famiglia di banchieri ebrei del Rinascimento, non partecipò ad alcuna delle condotte medicee posteriori al 1547; nel trattato « La vita eterna » (1559) Vitale esprime tutta una serie di riserve sulla liceità del prestito a usura: cfr. G. B. ROSENTHAL, *Banking and Finance among Jews in Renaissance Italy. A Critical Edition of « Eternal Life » (« Haya Olam ») by Yehiel Nissim da Pisa*, New York 1962; R. BERG, *Yehiel Nissim de Pise le premier économiste juif*, in « Le Judaïsme séphardi », 32 (luglio 1966), pp. 15-17.



La distribuzione degli insediamenti ebraici nello Stato fiorentino al 1570.

Ma, detto questo, se vogliamo radicalizzare il discorso, trascurando le molte sfumature che sarebbero necessarie, i Medici seguirono nei confronti degli Ebrei una politica di favore che è sostanzialmente lineare. Intorno alla metà del secolo essi giocarono due carte per attirarli: i privilegi ai levantini ed i privilegi ai banchieri, nella speranza che il loro effetto si rivelasse cumulativo. Ma né i Medici, né gli stessi Ebrei si resero conto con sufficiente tempestività che le due linee di privilegio non erano compatibili.

Il privilegio del banco finì per imporsi, per ragioni sociali e culturali interne all'ebraismo (basti pensare alla quasi mitica figura del banchiere-medico-rabbino-capo della comunità che metteva in ombra qualsiasi mercante, pur di rango internazionale), sul privilegio del commercio; e la difficoltà dei rapporti fra elemento ebraico centro-settentrionale, o italiano *tout-court*, ed elemento ebraico iberico condusse ad uno stallo. Gli Ebrei italiani, proprio attraverso i banchi di prestito, controllavano l'insediamento toscano e miravano a proporre piuttosto il modello dell'ebraismo padano che non quello dell'ebraismo mediterraneo. Ma i Medici guardavano al Mediterraneo, non all'Italia del Nord, ed i loro Ebrei avrebbero dovuto assomigliare più ai levantini che ai banchieri mantovani o emiliani. Scegliendo i banchi, e subordinando ai loro interessi gli ebrei iberici, gli Ebrei toscani si misero fuori gioco e tradirono le aspettative granducali di un contributo ebraico alla rianimazione dell'economia toscana; si giunse così alla ghettizzazione, strumento che aveva lo scopo di metter più facilmente sotto controllo un insediamento « inquietante » che, conformemente all'ideologia e agli interessi dei governanti, poteva meritare un diverso trattamento soltanto se avesse dimostrato di essere provata utilità allo Stato.

Nonostante tutto questo, come abbiamo visto, la chiusura dello Stato nei confronti degli Ebrei, e la chiusura degli Ebrei nei confronti delle esigenze dello Stato, non furono assolute dopo il 1570-71 e, gradatamente, nel giro di soli vent'anni, ci si avviò a ritentare le strade del privilegio, questa volta di un solo privilegio, quello per il commercio e per i levantini, essi stessi probabilmente inclini a voler ridotta al minimo la presenza al loro fianco di Ebrei italiani. E il successo, come tutti sappiamo, fu strepitoso, per gli Ebrei e per il granducato di Toscana.

Il paradosso — che non è in fondo tale, se riflettiamo sul fatto che ogni società, e quella ebraica non meno delle altre, coltiva al suo interno germi di sviluppo come germi di autodistruzione — è che soltanto la ghettizzazione dell'ebraismo indigeno consentì ai Medici di gettare le basi di un poderoso insediamento levantino.

Sotto questa luce i ghetti di Firenze e di Siena, almeno nella loro origine storica, non sono una quasi incomprensibile negazione dei liberi insediamenti di Pisa e di Livorno, bensì parti integranti di un medesimo sistema, che esigeva il sacrificio di alcuni Ebrei, forse più colti e certo più radicati in Toscana, a favore di altri Ebrei, forse meno colti e senza radici locali, ma incomparabilmente più attivi e più legati al loro tempo.

ALDO AGOSTO

L'ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA
E LE FONTI RELATIVE ALLA STORIA
DEGLI EBREI GENOVESI DAL XV AL XVIII SECOLO

Si può affermare che la documentazione relativa agli Ebrei in Genova e nelle Riviere comincia ad apparire di un certo rilievo, e non più sporadica, a partire dalla fine del secolo XV, ossia dopo il 1492, quando si verificò la diaspora sefardita per l'espulsione « del popolo della legge » dal regno di Spagna, ma anche da quello di Francia e dai territori della Germania, in seguito alle leggi anti giudaiche allora emanate ¹.

Prima di quell'epoca i documenti registrano presenze di Ebrei di passaggio più che di stanza, come confermerebbe la ben nota lettera del 18 gennaio 1460, inviata dalla Signoria genovese al papa Pio II, che stava cercando decime per la sua crociata contro i Turchi, nella quale si legge chiaramente in volgare: « Li Zudei non abitano qui » ².

Circostanza di rilievo è che in Genova gli Ebrei risultano dediti a piccoli commerci più che ad attività feneratizie, in quanto tali operazioni erano già praticate in loco dai genovesi stessi. Infatti le qualifiche di « casanieri » e di « imprestieri », rilevabili da carte d'archivio di recentissima individuazione, non lasciano dubbi di sorta: ormai sembra potersi estendere anche a questa accezione il famoso epiteto di *Genuensis ergo mercator* ³.

* * *

Studi specifici su documenti dell'Archivio di Stato di Genova sono stati condotti in diverse epoche e con vario grado di organicità ed approfondimento in rapporto ai termini temporali e spaziali delle indagini. Ricordiamo i bene-

¹ Per una informazione generale si veda: C. ROTH, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946; A. MILANO, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino 1963; C. BRIZZOLARI, *Gli ebrei nella storia di Genova*, Genova 1971, introduzione e capitoli I-IV.

² ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA [d'ora innanzi ASG], *Archivio Segreto, Diversorum Communis Janue*, filza 569, 18 gennaio 1460.

³ ASG, *Archivio Segreto, Politicorum, Regesti*, b. 1647/1/31, 8-28 maggio 1432: supplica dei rappresentanti delle « Casane » al Doge di Genova per ottenere la conferma delle loro convenzioni e dei privilegi col decreto della chiesta provvigione; *ibid.*, b. 1648/2/83, 25 maggio 1481: supplica dei rappresentanti delle « Casane » i quali chiedono l'osservanza delle loro concessioni e privilegi col Comune di Genova e successivo decreto.

meriti lavori di spoglio archivistico di Marcello Staglieno e la ricerca più circoscritta di Giulio Rezasco⁴, entrambi della fine del secolo scorso e quindi, dopo uno iato di oltre un cinquantennio, quelli più sistematici ed eruditi del compianto amico Gian Giacomo Musso; indagini i cui limiti cronologici vanno dalla fine del secolo XIV al XVI avanzato e che furono estese anche alle colonie genovesi del Levante e del Mar Nero⁵. A questi si accostano, per il basso medioevo, le ricerche di Guido Zazzu⁶ e quelle della collega Rossana Urbani Bernardinelli, che in un certo modo integrano e sviluppano i temi delle opere dei precedenti studiosi, giungendo, se pure in sede esemplificativa, sino a tutta l'età moderna⁷. Una menzione a parte meritano le pubblicazioni scientifico-divulgative di Carlo Brizzolari sulla storia degli Ebrei a Genova, di amplissimo respiro cronologico⁸.

⁴ M. STAGLIENO, *Degli Ebrei in Genova*, in «Giornale ligure di Archeologia Storia e belle arti», III (1876), pp. 173-186, 394-415; G. REZASCO, *Del segno degli Ebrei*, *ibid.*, XV (1888), pp. 241-266, 321-351, XVI (1889), pp. 31-61, 259-284. Si veda altresì S. CARAMELLA, *Leone Ebreo, Dialoghi d'amore*, Bari 1929, p. 129; G. A. ROGERO, *Comunità religiose a Genova. Gli Israeliti*, in «Genova», XXX (1950), 6, pp. 14-18.

⁵ G. G. MUSSO, *La cultura genovese fra il Quattro e il Cinquecento*, in «Miscellanea di storia ligure», I (1958), pp. 121-187; *Id.*, *Per la storia degli Ebrei nella Repubblica di Genova tra il Quattrocento e il Cinquecento*, *ibid.*, III (1963), pp. 103-125; *Id.*, *Note d'archivio sulla Massaria di Caffa*, in «Studi genuensi», V (1964-1965), pp. 62-98; *Id.*, *Il tramonto di Caffa genovese*, in «Miscellanea di storia ligure», V (1966), pp. 311-339; *Id.*, *Per la storia degli Ebrei in Genova nella seconda metà del Cinquecento: le vicende genovesi di Joseph Hakonen*, in *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Gerusalemme 1967, pp. 101-111; *Id.*, *Nuovi documenti dell'Archivio di Stato di Genova sui genovesi e il Levante nel secondo Quattrocento*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», XXVII (1967), pp. 443-496; *Id.*, *Fonti documentarie per la storia di Chio dei genovesi*, in «La Berio», VIII (1968), pp. 5-30; *Id.*, *Gli Ebrei nel Levante genovese: ricerche d'archivio*, *ibid.*, X (1970), pp. 3-27; *Id.*, *Documenti su Genova e gli Ebrei tra il Quattro e il Cinquecento*, in «La Rassegna mensile di Israel», XXXVI (1970), 11, pp. 426-435; *Id.*, *Per la storia degli Ebrei a Genova. Note su bibliografia e documenti*, in «La Berio», XII (1972), 1, pp. 5-14; *Id.*, *Gli orientali dei notai genovesi di Caffa*, in «Archivi e cultura», VII (1973), pp. 97-110; *Id.*, *Le ultime speranze dei genovesi per il Levante: ricerche d'archivio*, in *Genova, la Liguria e l'Oltremare tra medioevo ed età moderna: studi e ricerche d'archivio*, I, Genova 1974, pp. 1-39.

⁶ G. N. ZAZZU, *Genova e gli Ebrei nel basso Medio Evo*, in «La Rassegna mensile di Israel», XL (1974), pp. 284-302; *Id.*, *Juifs dans le territoire génois au bas moyen-âge*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1975, pp. 143-151; G. N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova, esposizione fotografica di documenti archivistici dal XII al XVIII sec.*, in occasione del II Congresso internazionale di Italia Judaica, Genova 1984 (Catalogo della mostra), p. 22.

⁷ R. URBANI, *Note d'archivio per gli ebrei nell'Oltregiogo genovese*, in «Novinostra», XXIII (1983), 2, pp. 101-114; *Id.*, *La formazione della «nazione ebraica» a Genova (secoli XVII-XVIII)*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi storici «Rapporti Genova-Mediterraneo-Atlantico nell'Età Moderna»*, a cura di R. Belvederi, Genova 1983, pp. 293-317; G. N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* citata.

⁸ C. BRIZZOLARI, *Note per la storia degli Ebrei in Novi*, in «Novinostra», IX (1969), 3, pp. 16-22; *Id.*, *I ghetti del centro storico*, in «Genova», XLIX (1969), 7, pp. 43-46; *Id.*, *Gli ebrei nella storia di Genova...* citata.

Non sono poche infine le recenti ricerche documentarie di vario e diverso indirizzo, che costituiscono un utilissimo contributo all'oggetto di cui trattiamo⁹.

* * *

I fondi dell'Archivio di Stato di Genova che hanno maggiormente fornito materiali a questi studi sono principalmente di tre diversi tipi, ossia relativi alle tre grandi divisioni nelle quali l'Archivio si presenta tradizionalmente strutturato: l'*Archivio di Governo*, concernente l'antico Comune fino al 1528 e quindi la Repubblica aristocratica; l'*Archivio di San Giorgio* dal 1407 in poi; l'*Archivio notarile* fin dal 1154¹⁰. Altri fondi di minore entità meritano di essere considerati per qualche pezzo di rilievo, principalmente quello dei *Manoscritti*¹¹.

Anche se la constatazione possa ad alcuni risultare superflua, ricordiamo che in genere nessuna serie archivistica, salvo un caso ben delimitato, presenta caratteri di specificità per lo studio della nazione ebraica¹². Si dovrà anche aggiungere che le indagini nei fondi dell'Archivio di Stato di Genova si presentano spesso tutt'altro che facili, essendo necessario per una ricerca metodica lo spoglio sistematico delle varie serie, tuttora in gran parte sprovviste, a causa della loro vastità, di indici e di ausili per gli studiosi.

L'*Archivio di Governo* si divide ulteriormente in *Archivio Segreto* e *Archivio Palese*. Tra le varie serie del primo sono risultate particolarmente ricche di notizie quelle riflettenti le attività del Governo, sia in sede centrale sia periferica, articolate nelle varie magistrature operanti all'interno del dominio. L'esclusione è pressoché totale invece nelle serie archivistiche concernenti i rapporti internazionali.

Maggiormente interessanti per la copiosità di riferimenti si sono rivelati, alla luce dei recenti spogli, le filze ed i registri dei *Diversorum Communis Janue* (1380-1530), dei *Diversorum Cancellarie* (1375-1550), dei *Diversorum Registri* (1380-1550), dei *Diversorum Collegii* (1530-1797), contenenti verbali e le deliberazioni relativi ad atti e pratiche degli organi governativi, in arrivo o in

⁹ Ci riferiamo in particolare alla bibliografia riportata nelle opere di questi ultimi autori citati.

¹⁰ Per una rapida informazione sui fondi dell'ASG, cfr. *Itinerari archivistici italiani. Liguria*, Roma, s.d., pp. 5-13; per una visione più analitica, cfr. la voce *Archivio di Stato di Genova*, in *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, II, Roma 1983, pp. 298-353.

¹¹ ASG, *Manoscritti*: A. GIUSTINIANI, *Memoriae Januensium*, ms. cart. n. 53; B. SENAREGA, *Historia Januensis, ab anno 1478 per totum 1514*, ms. cart. n. 70; *Sinodi, Costituzioni ed altri documenti per la Chiesa genovese, (1635-1825)*, mss. cartacei nn. 612-619; *Statuta Sancti Romuli. Civilia et Criminalia, anno 1567, reformata et comprobata a Ser.mo Senatu*, ms. membr. n. LIII; *Pentateuco* (rotoli in ebraico), mss. membranacei nn. XXXIX e LXVIII; *Dialogo di Leone Hebreo*, copia sec. XVII, ms. cart. n. 175; *Memorie Genovesi 550-1490*, ms. cart. n. 10, c. 417 v.

¹² ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionium Hebreorum*, filze 1390, 1390A. 1391.

partenza da essi, nonché le istruzioni e le relazioni inviate ai vari uffici dello Stato; inoltre i registri *Litterarum Communis* (dal 1411 in poi), contenenti le minute delle lettere spedite dal Governo; le lettere dei *Consoli* (dal 1506), con il copioso carteggio degli agenti genovesi all'estero; i *Politicorum* (1383-1740), raccolta di documenti relativi ad affari non riservati di politica interna ed esterna; le filze *Jurisdictionalium Sancti Officii* (1554-1797) e *Jurisdictionalium Hebreorum* (dal 1587), le prime concernenti i rapporti tra lo Stato genovese e il potere ecclesiastico, le seconde in riferimento alle pratiche in cui risultano implicati gli Ebrei. Quest'ultima serie è l'unica, come dianzi accennato, che presenti un carattere specifico; molto probabilmente si tratta di un raggruppamento artificioso di documenti tratti da fondi diversi, che forse venne effettuato all'inizio del secolo scorso.

Nell'*Archivio Palese* le serie più interessanti sono quelle relative all'attività del Senato, quali gli *Atti* (dal 1466 in poi), contenenti lettere e suppliche provenienti promiscuamente da privati e da giurisdicenti locali, pratiche che spesso trovano conclusione in decisioni del Senato; i *Manuali dei Decreti* (dal 1442), comprendenti le minute delle registrazioni dei decreti del Senato; i *Litterarum* dell'Antico Senato (dal 1411).

Si aggiungono a queste le serie della *Massaria Communis* (1340-1528) e dell'*Antica Finanza* (dal sec. XIV), relative all'amministrazione contabile e finanziaria pubblica; le *Arti* (1622-1797), i *Maritimarum* (dal sec. XVI), concernenti in prevalenza relazioni sull'armamento pubblico e privato, relazioni di capitani e lettere dei Consoli dall'estero.

L'*Archivio di San Giorgio* offre notizie sugli Ebrei a Genova e nel dominio, specialmente nelle serie dei *Primi Cancellieri* (1407-1562), dei *Cancellieri* (dal 1479 in poi) e nelle *Massarie* di Famagosta, di Pera e Caffa, registri di contenuto amministrativo, finanziario e contabile di tali possedimenti, i cui estremi cronologici complessivi partono dal 1374 e giungono fino al 1472. Si ricordano ancora le serie dei *Litterarum*, dei *Diversorum* e *Negotiorum gestorum* (1473-1558) e dell'*Officium Provisionis Romaniae* (1424-1448)¹³.

Nelle serie diverse che compongono l'*Archivio Notarile*, il discorso è differente in quanto non si può a rigore stabilire una preminenza tra i vari notai. Tuttavia, durante lunghe e pazienti ricerche sono stati individuati, per i secoli XV e XVI, un buon numero di notai commerciali-finanziari roganti a Genova e nel Levante, di grande importanza per la storia quotidiana degli Ebrei, nei domini di terraferma e dell'Oltremare¹⁴.

* * *

¹³ ASG, *Archivio del Banco di S. Giorgio, Negotiorum Gestorum*, regg. 2256-2290; *Officium Provisionis Romaniae*, reg. 1308/2-3.

¹⁴ ASG, *Archivi notarili*, Notai sec. XV: de Albario Carlo (1448-1449), Alsario (e non Algario) Domenico (1461-1489), Bagnara Branca (1426-1486), Balbi Giovanni (1413-1414, con docc. precedenti), Brevei Guirardo (1433-1458), Brignole Martino (1483-1488), de Cairo Andrea (1441-1497), Calvi Giacomo (1400-1492), de Clavaro (Chiavari) Donato (1405-1417:

Come già abbiamo accennato, le prime notizie da fonti pubbliche genovesi sulla presenza di Ebrei in Liguria risalgono al 1492; un ordine emanato dal vicario ducale Agostino Adorno vietava di accogliere e trasportare sulle navi gli appartenenti alla nazione ebrea e le loro robe¹⁵. Del 24 aprile 1492 è la costituzione di una commissione per controllarne l'afflusso; nella primavera del 1493 alcuni Ebrei ottengono il permesso di sbarcare e di stanziarsi temporaneamente nel distretto di Genova. Ma vengono subito accusati d'essere portatori della peste che nel frattempo era scoppiata¹⁶.

Infine fu emanato un bando anche contro gli Ebrei convertiti¹⁷. Dai rogiti notarili si apprende che alcuni di essi, piuttosto che essere espulsi, preferirono convertirsi alla fede cristiana, altri, invece, si vendettero come schiavi¹⁸.

Tralasciando i fatti particolari, si può affermare che dai documenti genovesi emerge che nella città non fu mai costituita una comunità giudaica e, forse, neppure un nucleo, almeno fino alla metà del secolo XVII.

Inoltre non appare molto chiara la comunemente asserita tolleranza degli Ebrei da parte del Governo genovese, che periodicamente emanava norme ostili ad essi. I permessi di soggiorno ed i salvacondotti per commerciare erano rilasciati solo a precisi individui e non superavano di solito la durata di un mese; talora erano suscettibili di rinnovazione, in caso di gravi motivi di salute o di interessi¹⁹.

I medici e i ricchi mercanti appaiono maggiormente privilegiati nei trattamenti di favore, forse per ragioni di ovvia convenienza che favoriva gli interessi genovesi. Pertanto, la tolleranza si limitava a casi ben determinati²⁰. Di-

comprende anni e notai vari), Costa Lorenzo (1464-1504), Foglietta Biagio junior (1482-1489), Foglietta Cipriano (1488-1529), Foglietta Oberto junior (1436-1504), Panissaro Gregorio (1403-1405), Parissola Leonardo (1483-1503), Pastorino Antonio (1485-1526), de Percipiano Antonio (1416-1465), Rapallo Cristoforo senior (1430-1468), Serravalle Quilico (1480-1501), Tagliaferro Antonio (1491-1504), Testa Andrea (1431-1458), de Via Agostino (1485-1498), Villa Lorenzo senior (1412-1418), Villa Lorenzo junior (1496-1500), in *Notai Ignoti*.

Notai sec. XVI: Bosio Giovanni Antonio (1541-1566), Capurro Nicolò (1521-1528), Lercaro Cazerio Antonio (1526-1540), Pallavagna Lorenzo (1570-1620), Rivanegra Abramo (1577-1616), Solari Giacomo (1563-1592), Torriglia Nicolò (1521-1528) in not. Capurro Nicolò, Usodimare Maragliano Andrea (1531-1573).

Notai sec. XVII: Bernabò G.D. (1654-1706), Borlasca Giovanni (1641-1684), Castelli Oberto Maria (1635-1684), Della Cella F. (1696-1716), Federici D. (1692-1726), Garelli G.B. (1664-1706), Merello Carlo (1641-1682), Merello Silvestro junior (1662-1715), Varese G.T. (1667-1723).

¹⁵ ASG, *Archivio Segreto, Diversorum Registri*, reg. 642, cc. 92v-93.

¹⁶ *Ibid.*, reg. 666, 1 luglio 1501.

¹⁷ ASG, *Archivio Segreto, Diversorum Communis Janue*, filza 3070, 31 gennaio 1493 e 25 febbraio 1493; *ibid.*, filza 3077, 31 luglio 1501.

¹⁸ D. GIOFFRÈ, *Il Mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Genova 1971, pp. 53 ss.; G.N. ZAZZU, *Genova e gli Ebrei...* cit., p. 294.

¹⁹ R. URBANI, *Note d'archivio...* cit., p. 101.

²⁰ G.G. MUSSO, *Per la storia degli Ebrei...* cit., p. 114.

verso atteggiamento sembrerebbe fosse stato riservato ai pochi Ebrei soggiornanti a Genova prima dell'espulsione dalla Spagna, come pare dimostrare lo Zazzu nelle sue ricerche²¹.

Decreti del 1501 imponevano agli Ebrei di tenere un nastro giallo sul petto in segno di chiaro riconoscimento; il decreto fu esteso nel 1505 dal governatore francese Filippo di Clèves anche alle donne²². Più tardi, nel 1587, sarà imposto di portare il nastro sul copricapo²³.

Forse, benché le notizie non siano numerose, si può affermare che maggiore tolleranza vigesse ai limiti del dominio genovese, come nell'Oltregiogo ligure, a Ovada, Gavi e Novi²⁴, nei confronti di qualche famiglia proveniente da Casale del Monferrato e da Asti, o come a Sarzana, per Ebrei provenienti da Livorno²⁵. Si tratta di medici, considerati utili al mantenimento della salute degli abitanti, o di prestatori di denaro che, per i loro tassi modici, erano ben accettati alla popolazione²⁶.

Una presenza di Ebrei, provenienti da Casale, si registra sporadicamente tra i secoli XVI e XVII a Serravalle e Capriata, sempre nell'Oltregiogo²⁷, a Savona²⁸, a Pietra Ligure, nel Finale e a San Remo. In quest'ultima città gli Ebrei provengono dalla Germania per acquistare cedri per la festa dei Tabernacoli²⁹. Ad Albisola chiedono il permesso di tenere banchi dei pegni durante la crisi generale che aveva colpito la zona³⁰.

Nella Riviera di Levante sono presenti a Chiavari e a Sestri Levante, e si tratta di negozianti³¹.

A Genova, nella seconda metà del secolo XVI, beneficiano di permessi di soggiorno a scopo di commercio alcuni Ebrei provenienti da Orano e da Algeri; altri sono di origine *askenazita*, ossia provenienti da paesi germanici³².

È soltanto nella seconda metà del secolo XVII che vengono presi da parte di Genova provvedimenti in favore della « nazione ebrea ». Nel 1654, infatti, si crea un porto franco aperto anche agli Ebrei, che possono così stabilirsi in

²¹ G. N. ZAZZU, *Juifs dans le territoire génois...* cit., p. 149.

²² ASG, *Archivio segreto, Diversorum Cancellarie*, filze 64, 65, 66; G. N. ZAZZU, *Juifs dans le territoire génois...* citata.

²³ M. STAGLIENO, *Degli Ebrei in Genova...* cit., p. 156; ASG, *Artium*, filza 184, c. 325 e seguenti.

²⁴ ASG, *Archivio Segreto, Diversorum Communis Janue*, filza 3037, doc. 177; R. URBANI, *La formazione...* cit., p. 295; Id., *Note d'archivio...* citata.

²⁵ R. URBANI, *La formazione...* cit., p. 295.

²⁶ *Ibid.*, pp. 295-296.

²⁷ ASG, *Atti del Senato*, filza 1370.

²⁸ *Ibid.*, *Archivio Segreto, Litterarum Registri*, reg. 1790, 1 dicembre 1447.

²⁹ R. URBANI, *La formazione...* cit., p. 296; ASG, *Manoscritti*, ms. membr. n. LII; *ibid.*, *Atti del Senato*, filza 1778.

³⁰ *Ibid.*, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 549, anno 1591.

³¹ *Ibid.*, *Atti del Senato*, filza 1370, doc. 136; filza 411; filza 1562, doc. 22.

³² *Ibid.*, *Archivi notarili: notaio Rivanegra Abramo*, filza 13, anno 1592, *notaio Lorenzo Pallavagna*, filza 11, anno 1592; R. URBANI, *La formazione...* cit., p. 296.

città³³. Nel 1655 si stabiliscono i primi capitoli di tolleranza e, nel 1658, il governo li accoglie con la speranza di attirare capitali e di ottenere benefici economici³⁴.

Nel 1660 il Governo si oppone alla carcerazione, ordinata dall'Inquisitore del S. Ufficio, di un certo numero di Ebrei che erano giunti a Genova con la nave del capitano Gio. Lorenzo Viviano, ed ottiene che in futuro nessuno straniero sia molestato o inquisito senza l'autorizzazione del Senato³⁵.

Due *Massari* ebrei, eletti annualmente dalla Comunità, sono responsabili del comportamento della stessa, mentre i rapporti con il Governo sono affidati a due *Protettori* genovesi che verranno eletti ogni anno dal Senato³⁶.

Le attività degli Ebrei soggiornanti a Genova nel secolo XVII sono solitamente quelle di rigattiere, commerciante in tele e in gioielli. Nessuno, almeno ufficialmente, risulta tenere banco di pegni, in quanto nella città tale funzione era riservata al Monte di pietà³⁷.

Nel 1679 un decreto di espulsione viene disatteso e da allora gli Ebrei in Genova non avranno più l'obbligo di vivere rinchiusi in un ghetto³⁸.

Ma se rivolgiamo l'attenzione alle colonie genovesi del Levante e del Tauro, dove già prima dei Genovesi, risiedevano stabilmente gruppi di Ebrei assieme ad altre etnie, quali Greci e Turchi, ecco che il quadro assume aspetti sensibilmente diversi.

Ci riferiamo principalmente all'isola di Chio, a Famagosta e Nicosia nell'isola di Cipro, a Pera di Costantinopoli ed a Caffa nella Crimea, a partire dallo scorcio del secolo XIV fin verso la metà del XVI, sulla scorta delle escursioni documentarie condotte dal Musso con intelligente approfondimento³⁹.

Innanzitutto risulta chiaramente che gli Ebrei in queste sedi godevano di un trattamento paritetico a quello di altri gruppi di abitanti; ciò che interessa maggiormente è che essi fruivano anche di determinate capacità giuridiche.

A Chio alcuni rogiti notarili testimoniano una « platea hebreorum »⁴⁰ e « contracta hebreorum », ossia l'esistenza di una *giudecca*, come pure a Famagosta, ove è menzionata una « turris judaica » e una « bertesca judaica »⁴¹.

³³ ASG, *Archivio del Banco di S. Giorgio*, Cancelliere Pietro G. Scaniglia, reg. 481, doc. 267; reg. 483, mar. 1655; *ibid.*, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390, ag. 1655.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, *Archivio Segreto, Manuali e decreti del Senato*, reg. 908, cc. 25 v, 26-27, 36 v-37. Si ringrazia G. Roccatagliata per la cortese segnalazione.

³⁶ *Ibid.*, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390.

³⁷ *Ibid.*, filza 1025.

³⁸ *Ibid.*, filza 1185.

³⁹ Si vedano in particolare le trattazioni già citate, concernenti il Levante Ligure.

⁴⁰ G. G. Musso, *Fonti documentarie...* cit.; *Id.*, *Gli Ebrei nel Levante genovese...* cit., p. 19.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20; ASG, *Archivio del Banco di S. Giorgio, Famaguste Massarie*, reg. dell'anno 1391; reg. II, 7 maggio 1457, c. CCXXIII; reg. I, 22 aprile 1456, c. 100.

A Famagosta e a Pera gli Ebrei sono più volte qualificati come *burgenses*⁴². A Chio le loro attività riguardano in genere il commercio dei tessuti di fustagno e di gioielli, quali perle, rubini e zaffiri⁴³. A Pera si trovano medici, artigiani e negozianti⁴⁴. A Nicosia un gruppo di Ebrei tratta oggetti d'argento⁴⁵. A Caffa la presenza ebraica è piuttosto considerevole; si tratta di individui provenienti dalle zone caucasiche, dall'Asia anteriore e dal Canato di Kiev⁴⁶, mentre nelle altre colonie molti risultano giunti da Ancona e alcuni dalla Catalogna⁴⁷. Qui essi rivestono talora anche pubbliche funzioni, come collettori di gabelle e « censuarii »⁴⁸, ma in prevalenza esercitano commercio di tessuti di pregio⁴⁹; tra essi figurano inoltre alcuni macellai e un « magister », certamente di qualche arte liberale, non specificata dal documento⁵⁰; altri ancora organizzano e prestano lavoro a cottimo⁵¹.

Va comunque precisato che in queste località transmarine non tutti gli Ebrei risiedono stabilmente e non sempre riesce agevole determinare quali di loro siano di transito, al solo scopo di trattare i propri affari.

* * *

Per concludere questa breve e rapida sintesi di un panorama documentario che, col procedere delle ricerche, è ancora suscettibile di ulteriori e più particolari precisazioni, occorre avvertire — al di fuori di ogni quantizzazione — il valore essenzialmente qualitativo dei dati esposti, benché relativi ad una realtà obiettiva in continua, se pur lenta, trasformazione.

⁴² ASG, *Archivi notarili, notaio Foglietta Oberto junior*, filza 1, 17 ottobre 1433.

⁴³ G. G. Musso, *Gli Ebrei nel Levante genovese...* cit., p. 16; ASG, *Archivi notarili, notaio Baldi Giovanni*, filza 370, 30 agosto 1408, *notaio Villa Lorenzo senior*, filza 2 e 10, 27 giugno 1414.

⁴⁴ G. G. Musso, *Gli Ebrei nel Levante genovese...* cit., p. 24; ASG, *Archivi notarili, notaio de Clavaro (Chiavari) Donato*, filza di Pera.

⁴⁵ G. G. Musso, *Gli Ebrei nel Levante genovese...* cit., p. 24, nota 11; ASG, *Archivio Segreto, Diversorum Communis Janue*, filza 3026, 13 luglio 1431.

⁴⁶ G. G. Musso, *Il tramonto...* cit., pp. 329 e seguenti.

⁴⁷ ASG, *Archivi notarili, notaio Balbi Giovanni*, filza 350, 25 settembre 1408, filza 364, 7 ottobre 1408.

⁴⁸ G. G. Musso, *Gli Ebrei nel Levante genovese...* cit., pp. 25-26, note 33, 34, 35.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25, note 33 e 34.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 26, note 35 e 37.

⁵¹ *Ibid.*, p. 25, nota 31.

ARIEL TOAFF

IL COMMERCIO DEL DENARO
E LE COMUNITÀ EBRAICHE « DI CONFINE »
(PITIGLIANO, SORANO, MONTE SAN SAVINO, LIPPIANO)
TRA CINQUECENTO E SEICENTO

1. È a seguito delle note disposizioni antiebraiche di Paolo IV del 1555 che il medico David de Pomis di Spoleto — come egli stesso riferisce nel suo lessico *Zèmach David* — era costretto a rinunciare alla condotta medica, che aveva a Magliano Sabina nello Stato pontificio, ed a trovare rifugio nella Contea di Pitigliano. Così prosegue il suo racconto¹:

« Grazie al cielo passai al servizio del conte Niccolò Orsini, che mi consentì di professare l'arte medica per cinque anni nelle *tre città rifugio* di Pitigliano, Sorano e Sovana². Purtroppo, per il suo clima pessimo, questa è una terra che uccide i suoi abitanti e qui ho seppellito mia moglie, la compagna della mia giovinezza, la sorella di Elièzer e di Iščak Cohen da Viterbo, medici e rabbini illustri³. A Sovana mi sono morti anche due figli maschi e così sono caduti i sostegni della mia tenda, lasciandomi solo e abbandonato. Della mia famiglia non rimane oggi che Reuvèn de Pomis, che vive con i figli nelle terre dei signori di Santa Fiora e che ha a Roma un altro figlio, Assaèl, genero del celebre medico Elia Corcos. In seguito mi è stato richiesto di offrire i miei servigi alla nobile famiglia Sforza, che ha dato alla Chiesa tre cardinali⁴ e (nella contea di Santa Fiora) mi sono trattenuto per tre anni. Fu allora che ricevetti dal Consiglio del popolo di Chiusi la proposta di servire quel comune come medico condotto. Chiusi è sotto il dominio del granduca di Firenze, ma è stato il vescovo della città con il suo veto ad impedire il mio trasferimento colà ».

¹ DAVID DE POMIS, *Zèmach David*, Venezia 1587, c. 5 a.

² Niccolò IV Orsini sarebbe stato cacciato dal suo feudo nel 1561, a seguito di una rivolta popolare, cui non era estraneo Cosimo. Al duca di Toscana gli ambasciatori di Pitigliano offrivano la « dedizione della terra », ma in seguito era Firenze ad infeudare nuovamente la Contea di Pitigliano agli Orsini e Niccolò ne rientrava in possesso.

³ Sembra che nell'antico cimitero di Pitigliano si trovasse fino agli inizi di questo secolo la lapide tombale della moglie di David de Pomis (cfr. E. BALDINI, *Pitigliano nella storia e nell'arte*, Grosseto 1937, p. 118).

David de Pomis definisce i centri della Contea di Pitigliano 'arè miqlàt, « città rifugio », e tali in effetti dovevano apparire agli occhi dei preoccupati ebrei dello Stato pontificio, i cui diritti erano stati gravemente limitati dai decreti di papa Paolo IV e che sentivano altre nubi minacciose addensarsi sopra di loro. Se ciò era già vero negli anni dal 1556 al 1564, cioè nel periodo in cui il medico ebreo spoletino si trattenne nei paesi della Contea di Pitigliano e nel feudo di Santa Fiora, tanto più esso lo fu nei tre anni terribili, dal 1569 al 1571, segnati dall'espulsione degli ebrei dallo Stato pontificio, a seguito della bolla *Hebraeorum gens* di Pio V Ghislieri (26 febbraio 1569) e dall'espulsione di quelli del Ducato di Toscana, ad opera di Cosimo (ottobre 1570-dicembre 1571). La sola alternativa ammessa sembrò essere la forzata reclusione nei due ghetti di Roma ed Ancona nei territori della Chiesa, e di Firenze e Siena in quelli dei Medici. In seguito, i lievi mutamenti di politica, operati in questo settore dai successori di Pio V, furono resi vani dalla seconda e definitiva espulsione, decretata da Clemente VIII con la bolla *Caeca et obdurata* del 25 febbraio 1593.

Sorprende quindi che fino ad oggi non sia stato sufficientemente messo in evidenza dagli storici dell'ebraismo italiano il fatto che lungo i confini toscopontifici alcune piccole comunità « anomale » sopravvissero alle espulsioni o vennero fondate dai profughi di una parte o dell'altra. A breve distanza dall'Argentario, là dove il Lazio diviene Maremma, nel Ducato di Castro dei Farnese⁴, nella Contea di Santa Fiora degli Sforza, alle pendici dell'Amiata, nella Contea di Pitigliano degli Orsini, e, più a settentrione, nell'alta valle del Tevere, già sotto i contrafforti appenninici, nel marchesato di Monte Santa Maria dei Bourbon, in questo stretto corridoio fatto di feudi semi-indipendenti da papi e granduchi, si creano o si riformano tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento dei nuclei ebraici di origine eterogenea. In questi territori, lontani da Roma e da Firenze, essi godono dell'interessata protezione dei feudatari, mentre le disposizioni antiebraiche, che sono applicate con severità nei territori vicini, sono volutamente ignorate.

I fattori che consentono ai profughi di attestarsi ai confini settentrionali dello Stato pontificio con la Toscana, sono gli stessi che inducono altre famiglie ebraiche a stabilire le loro nuove sedi alle frontiere delle terre del papa con il Regno di Napoli. È questo, ad esempio, il caso di Folignano, un paese dell'Ascolano, aggrappato al Monte dei Fiori, e posto sulla linea di demarcazione

⁴ La Contea di Santa Fiora era feudo della famiglia Sforza. Attendolo dal 1433. Nel 1633 veniva venduta dal conte Mario di Alessandro Sforza al granduca di Toscana, Ferdinando II, che gliela infeudava nuovamente. I tre cardinali del ramo Sforza di Santa Fiora, cui fa riferimento David de Pomis, sono Guido Ascanio, Alessandro e Francesco, eletti alla porpora rispettivamente nel 1535, nel 1565 e nel 1583.

⁵ Sembra che Ottavio Farnese e suo figlio Alessandro, feudatari del Ducato di Castro, nella seconda metà del Cinquecento avessero facilitato l'afflusso degli ebrei dello Stato pontificio nel loro territorio, facendo prendere loro residenza a Montalto e a Grotte (cfr. E. BALDINI, *Pitigliano...* cit., pp. 115-118).

tra Marche e Abruzzi, dove nel 1561 avevano trovato rifugio alcuni banchieri ebrei con le loro famiglie. È quanto emerge da un responso rituale di Azriël Trabòt, rabbino di Ascoli in questo periodo⁶:

« Folignano è un borgo a cinque miglia da Ascoli, isolato e separato dal resto del territorio della Marca. Qui non si pagano le tasse e i balzelli, cui sono costretti gli abitanti dei territori vicini, e i principi del luogo vi sono signori indiscussi. Neppure il papa ha potere ed autorità su questo borgo, né può vincolarlo con gravami fiscali di sorta, né grandi né piccoli, dato che i signori del luogo difendono la propria autonomia basandosi su bolle e brevi dei pontefici passati e su decreti imperiali. Il vantaggio del paese è di trovarsi ai confini (tra Stato pontificio e Regno di Napoli) e questa posizione privilegiata gli consente di rimanere libero e sottomesso soltanto al potere politico dei principi locali ».

Ci viene qui data conferma che l'attrattiva di questi feudi, posti ai confini dei territori del papa, era costituita dal loro isolamento geografico e dalla loro relativa, e in certo misura conseguente, autonomia politica. Questa sorta di *no man's land* finiva così con il trasformarsi in luogo di rifugio per i profughi, offrendo loro le condizioni indispensabili alla sopravvivenza, spesso come singoli, talvolta riuniti in nuclei organizzati.

Ma passiamo agli esempi più rilevanti di questo fenomeno, che si verificano sul confine tosko-umbro-laziale. Nel 1565 i fratelli Laudadio e maestro Isacco di Abramo di Lazzaro da Viterbo erano titolari del banco di Sovana nel Senese, che serviva la popolazione rurale della Maremma grossetana, del monte Amiata e della valle della Fiora⁷. La condotta per il prestito, cui erano legati, aveva una durata decennale ed era stata ottenuta, come di norma, dietro presentazione della speciale tolleranza pontificia⁸. I banchieri vennero quindi sorpresi dal decreto fiorentino dell'ottobre 1570, seguito da quello senese del dicembre 1571, con i quali si annullavano tutti i capitoli sottoscritti con gli ebrei e si vietava il prestito negli Stati di Firenze e di Siena. A questo punto, di fronte all'alternativa di dover abbandonare forzatamente la loro attività creditizia e di essere costretti a raccogliersi nei ghetti di Siena o di Firenze, Isacco e Laudadio pensavano a trasferirsi nella vicina Contea di Pitigliano, una soluzione di ricambio che avrebbe loro consentito di mantenere indisturbati il monopolio del commercio

⁶ Il responso è pubblicato da I. SONNE, *Da Paolo IV a Pio V. Cronaca ebraica del secolo XVI* [in ebraico], Gerusalemme 1954, pp. 167-169. Nel testo Sonne legge erroneamente Mattignano per Folignano.

⁷ Maestro Isacco di Abramo di Lazzaro da Viterbo è da identificarsi con il medico e rabbino Išchaq b. Avraham b. Eleazar ha-Cohen da Viterbo, cognato di David de Pomis. Nel 1581 egli viveva nel ghetto di Roma (cfr. A. TOAFF, *Il Ghetto di Roma nel Cinquecento. Conflitti etnici e problemi socioeconomici* [in ebraico], Ramat Gan 1984, p. 88).

⁸ La condotta del 15 marzo 1565 prevedeva la liceità di un interesse annuo del 20 % nei prestiti ai cittadini e del 40 % in quelli ai forestieri. I banchieri erano obbligati « a ciò che Idio l'anime nostre non si offendino con li detti hebrei, sieno obligati li medesimi per solenne obligatione fare venire una absolutione, breve o tolleranza dal sommo pontefice, ovvero dalla camera apostolica in fra sei mesi » (M. CASSANDRO, *Gli ebrei e il prestito ebraico a Siena nel Cinquecento*, Milano 1979, pp. 54-57. 96-106).

del denaro nella zona, servendo presumibilmente gli stessi clienti di prima. La nuova condotta, pressoché analoga alla precedente di Sovana, veniva sottoscritta con il Comune di Pitigliano il 1° dicembre 1571 per la solita durata di dieci anni e portava l'approvazione del conte Orso Orsini, mentre non veniva più richiesta, perché a questo punto manifestamente pleonastica, la tolleranza pontificia⁹. Sulle orme dei banchieri, altre famiglie ebraiche trovavano rifugio nel feudo degli Orsini. Sembra che nel 1576 gli ebrei di Pitigliano fossero 33, mentre altri ne vivevano nella vicina Sorano, a Montalto e a Grotte nel Ducato di Castro, feudo dei Farnese, ed a Santa Fiora, nella Contea degli Sforza¹⁰. Dopo il 1593, a seguito della definitiva espulsione degli ebrei dallo Stato pontificio, ai primi profughi se ne aggiungevano di nuovi, e la popolazione ebraica di Pitigliano superò allora le cento unità, mentre quella di Sorano vi si avvicinava. Famiglie sparse si stabilivano in altri centri della zona, come Acquapendente, Scansano, Piancastagnaio, Montemerano e Manciano, e nei paesi del monte Amiata, come Castel del Piano e Castell'Ottieri. Nel 1598 veniva completata la costruzione della bella sinagoga di Pitigliano, per iniziativa di Jehudàh b. Shabbatai (Leone di Sabato tessitore). Qualche anno dopo, nel 1605 circa, veniva inaugurata quella di Sorano¹¹.

Un fenomeno simile avveniva più a settentrione, là dove i confini dello Stato pontificio con la Toscana, dopo aver costeggiato le sponde del Trasimeno, tagliavano l'alta valle del Tevere. Quando il 26 febbraio 1569 Pio V decretò

⁹ Il testo della condotta degli ebrei di Pitigliano del 1° dicembre 1571 è pubblicato da M. CASSANDRO, *Gli ebrei e il prestito ebraico...* cit., pp. 57-62, 107-112. Per altro, nello stesso anno 1571 ebrei provenienti da Pitigliano vivevano nel ghetto di Roma (cfr. A. TOAFF, *Il Ghetto di Roma...* cit., p. 66).

¹⁰ Il favorevole atteggiamento di Niccolò Orsini nei confronti degli ebrei fu probabilmente all'origine delle dicerie popolari, che lo volevano preda di concubine ebreiche di Sorano e di Pitigliano (cfr. S. AMMIRATO, *Istorie Fiorentine*, Firenze 1827, p. 249). In realtà pare che Niccolò avesse una relazione con una donna ebrea, Brunetta di Ricca, che nel 1572 abitava a Sorano in contrada «Il Pianello», insieme ad un altro ebreo, certo Mosè di Salomone. Sulla formazione delle comunità ebraiche nella Contea di Pitigliano cfr. M. LIVI BACCI, *Una comunità israelitica in un ambiente rurale: la demografia degli ebrei di Pitigliano nel XIX secolo*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, V, Napoli 1978, pp. 99-137; A. BIONDI, *Una comunità ignorata: gli ebrei di Sorano (secc. XV-XVIII)*, in *La Rassegna mensile di Israel*, XLV (1979), pp. 417-442; Id., *La comunità di Sorano: norme e capitoli*, *ibid.*, XLVI (1980), pp. 204-211; G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale e feudale: Pitigliano nella seconda metà del Cinquecento*, in «Archivio storico italiano», CXXXVIII (1980), pp. 197-255.

¹¹ Cfr. M. LIVI BACCI, *Una comunità israelitica...* cit., pp. 100-103; A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit.; G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 206-207. Celata afferma che vicino alla Sinagoga di Pitigliano era stato eretto l'edificio della scuola ebraica e ciò in base ai capitoli del 1622, che prevedevano — per gli ebrei che gettassero immondizie per le strade del ghetto — il pagamento di una multa di 3 giulii «da applicarsi per la metà alla loro scuola». Ma il termine «scuola» o «scola», qui come altrove, presso gli ebrei italiani è equivalente a Sinagoga, Università e Comunità e non sta ad indicare un istituto di istruzione elementare al servizio degli ebrei del luogo.

l'espulsione degli ebrei dai suoi territori, fatta eccezione per quelli residenti a Roma ed Ancona, una delle comunità ebraiche più colpite dal grave provvedimento fu quella di Città di Castello, che almeno dagli inizi del secolo era la più numerosa ed importante dell'Umbria, sopravanzando la stessa Perugia, già famosa ed ora decaduta. Nel 1545 operavano ufficialmente nella città tifernate sedici banche ebraiche, alcune delle quali, come quelle dei da Tivoli e dei da Volterra, manovravano capitali ragguardevoli¹². Esse servivano non solo le popolazioni rurali della Val Tiberina e dell'Appennino umbro-marchigiano, ma si spingevano con i loro traffici fino ai centri della Val di Chiana e del Casentino. Il decreto di espulsione creava quindi una nuova situazione che, colpendo gli ebrei ed i banchieri in primo luogo, squilibrava e dissesitava in certa misura l'economia di quelle città che, come Città di Castello, più si erano giovate dell'apporto diretto ed indiretto delle banche ebraiche. E ciò anche se, in genere, si preferiva fare riferimento solo ad una parte dei loro clienti, cioè alle classi più povere, danneggiate doppiamente dalla forzata cessazione dell'attività feneratizia degli ebrei e dal pressoché generale fallimento dei monti di pietà, che li privava del piccolo prestito su pegno.

Non fa quindi meraviglia che, quando i banchieri ebrei si rivolsero ai governanti della città perché li aiutassero a riscuotere al più presto i loro crediti, li trovassero disposti a molto più di una semplice collaborazione. La risposta che ne ebbero fu infatti un astuto suggerimento, inteso ad aggirare il decreto papale, limitandone in qualche modo i danni. Nella primavera del 1569 il Comune di Città di Castello, dietro suggerimento dei rappresentanti della comunità ebraica, guidati dal banchiere Ventura di Abramo da Perugia, si rivolgeva ai marchesi Bourbon, reggenti del confinante marchesato di Monte Santa Maria, pregandoli di favorire l'ingresso degli ebrei umbri nel loro feudo¹³. La motivazione ufficiale della richiesta era l'opportunità che sarebbe stata in tal modo offerta ai poveri della zona di rientrare con comodo in possesso dei pegni consegnati agli ebrei. In realtà il piccolo e semiautonomo marchesato di Monte Santa Maria, situato al di là di confini teorici ed incerti, ma divenuti d'improvviso importanti, poteva costituire la nuova sede di almeno una parte di quei banchi di Città di Castello e dei centri vicini che, a causa delle disposizioni

¹² Sulle vicende degli ebrei di Città di Castello in questo periodo cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei a Città di Castello dal XIV al XVI secolo*, in « Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria », LXXII (1975), fasc. 2, pp. 1-105.

¹³ I governanti di Città di Castello nella seduta del 15 marzo 1569 « habito colloquio et matura deliberatione et misso partito et legitime obtento, dantibus propinquitatibus eorum Montis S. Marie, velint pro utilitate pauperum impetrare gratias ad S.D.N. quod permittat (hebreos) stare hic et seu dare dilationem ut commode pauperes exigere possint eorum pignora ». Il 23 aprile successivo i rappresentanti della comunità ebraica di Città di Castello richiedevano ai Priori di « comendari ill.mo Duci Florentie et aliis dominis circumvicinis ut (hebreos) possa pignora asportare et tenere et accipere » (cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei a Città di Castello...* cit., pp. 103-104).

pontificie, erano costretti a chiudere i battenti. In effetti i tre paesi del feudo dei Bourbon, Santa Maria Tiberina, Gioiello e Lippiano, cominciarono ad accogliere subito parte dei profughi dello Stato pontificio, anche se il processo non fu del tutto indolore e provocò un'improvvisa crescita della popolazione, che fece traballare le instabili strutture del marchesato. Un responso rabbinico ci dice, ad esempio, che, già nel maggio del 1570, alcuni banchieri, provenienti da Città di Castello, avevano fissato la loro residenza a Lippiano, ottenendo dalle autorità del marchesato la condotta per il prestito¹⁴. Sembra che tra i soci di queste prime compagnie, stabilitesi a Lippiano, fossero insorte delle liti, che autorità civili e rabbiniche avevano avuto difficoltà a dirimere, e che probabilmente erano dovute all'impossibilità dei banchi ebraici di trovare uno spazio sufficiente per tutti onde operare all'interno degli angusti confini del territorio dei Bourbon Santa Maria. Benché i marchesi non interrompessero completamente il flusso dei profughi, essi si videro costretti a mettere ordine nel settore « selvaggio » dell'esercizio del prestito. Ridussero quindi drasticamente il numero delle licenze e, a partire dal 1576, autorizzarono l'attività di due banchi ebraici soltanto, uno con sede a Lippiano e l'altro a Gioiello. Comunque gli ebrei che avevano trovato rifugio nel marchesato ebbero modo di consolidare la loro presenza all'ombra del castello dei Bourbon negli anni successivi, costituendosi a Lippiano in comunità con sinagoga propria. La loro vita, almeno fino alla prima metà del Seicento, continuò ad essere regolata dai capitoli della condotta che il feudatario concedeva ad intervalli più o meno regolari ai banchieri ebrei¹⁵.

Un avvenimento che avrebbe potuto provocare gravi ripercussioni sugli ebrei di queste comunità « di confine » era la cessione della Contea di Pitigliano a Ferdinando I, granduca di Toscana, sottoscritta nel 1608 da Giovanni Antonio Orsini in cambio del feudo di Monte San Savino nella Val di Chiana. Le autorità di Firenze avrebbero potuto estendere l'applicazione degli editti del 1570-71 agli ebrei di questa zona, decretandone l'espulsione o, per lo meno, annullando le licenze di esercizio dei banchieri. Invece essi si limitarono a pretendere l'istituzione dei ghetti a Pitigliano e Sorano, senza peraltro badare troppo alla rigida applicazione delle regole di segregazione, ed a richiedere agli

¹⁴ Cfr. M. G. MONTEFIORE, *Un recueil de consultations rabbiniques rédigé en Italie au XVI^e siècle*, in « Revue des Etudes Juives », 10 (1885) p. 249. La prima condotta veniva concessa ai banchieri ebrei provenienti da Città di Castello nel 1570 da ser Piero Bompigli, Vicario di Lippiano, che governava il feudo per conto del marchese Gianmaria di G. Francesco Bourbon.

¹⁵ Sulle vicende degli ebrei del Marchesato di Monte Santa Maria tra Cinquecento e Seicento cfr. A. ASCANI, *Monte Santa Maria e i suoi marchesi*, Città di Castello 1967, pp. 167-168, 186-191; A. TOAFF, *Appunti storici sugli ebrei a Lippiano*, in *Miscellanea di studi in onore di D. Disegni*, Torino 1969, pp. 255-262; Id., *Una supplica degli ebrei di Lippiano alla città di Perugia*, in *Scritti in memoria di A. Milano*, in « La Rassegna mensile di Israel », XXXVI (1970), pp. 441-452; Id., *Gli ebrei del marchesato di Monte Santa Maria e Lippiano*, in « Annuario di studi ebraici », VIII (1977), pp. 45-71.

ebrei di queste comunità il pagamento di contributi forzosi, in sostituzione di quelli versati in precedenza al feudatario¹⁶. Se la Contea di Pitigliano non chiudeva le sue porte dinanzi agli ebrei, dopo il passaggio sotto i granduchi di Toscana, una nuova spiaggia si apriva ad essi nel marchesato di Monte San Savino, finito in mano agli Orsini¹⁷. Fedeli alla loro tradizionale politica verso gli ebrei, questi non esitavano ad invitare alcuni banchieri delle zone circostanti e dei ghetti più lontani di Roma e di Firenze a stabilirsi nel loro nuovo feudo. Dopo alcuni tentativi di attirare al Monte alcuni ebrei dalla vicina Sansepolcro perché vi aprissero un banco, tentativi che non sembra fossero coronati da successo, finalmente, nell'agosto del 1627, Bertoldo Orsini sottoscriveva con la società degli eredi di Elia Passigli e di Angelo di Leone da Pesaro, i cui membri per lo più provenivano dai ghetti di Firenze e di Roma, una condotta per l'esercizio del prestito a Monte San Savino¹⁸. A partire da questa data la popolazione ebraica di questo centro della Val di Chiana veniva continuamente aumentando e diventava tra le comunità ebraiche «di confine» una delle più consistenti.

Vediamo così che, intorno al 1640, la presenza ebraica lungo i confini tra il Granducato di Toscana e lo Stato pontificio era ormai stabile e consolidata. Partendo dal Tirreno, quasi all'altezza dell'Argentario, e muovendo verso l'alta valle del Tevere, a ridosso dei contrafforti appenninici, troviamo in questo

¹⁶ Il ghetto o «serraglio» degli ebrei di Pitigliano era istituito in data precedente al 1622, ma i suoi confini erano abbastanza elastici ed in ogni caso agli ebrei era concesso di tenere botteghe e magazzini fuori del suo recinto. Nei capitoli sottoscritti con gli ebrei nel 1622 dal marchese Francesco Malaspina, governatore della Contea, era detto esplicitamente «essere lecito a detti hebrei il potersi allargare nel ghetto e pigliare altre case o in compra o a pigione» (cfr. G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 202-203). Ad alcuni ebrei di Sorano, anche dopo l'istituzione del ghetto nel paese, era consentito di abitare fuori di esso (cfr. A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., p. 423).

¹⁷ Ebrei avevano vissuto in precedenza a Monte San Savino, prima di esserne espulsi a seguito del decreto ducale del 3 ottobre 1570. Alcuni membri della famiglia fiorentina da Terracina vi avevano tenuto un banco, a partire dal 1421, ai cui affari era stato associato nel 1427 lo stesso Isacco di Manuele da Rimini (cfr. U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 126, 154). Jacob di Lazzaro da Viterbo (zio di maestro Isacco e Laudadio di Abramo di Lazzaro da Viterbo, banchieri a Sovana e Pitigliano) gestiva il banco di Monte San Savino nella prima metà del Cinquecento e lo cedeva nel 1552 a Laudadio da Rieti, il noto banchiere di Siena, che qualche anno dopo, nel 1556, lo affidava al figlio Simone (cfr. M. CASSANDRO, *Gli ebrei e il prestito ebraico...* cit., pp. 28-29, 36-37). Ancora nel 1562 il banco di Monte San Savino pagava una tassa di 40 lire per il palio che si correva in agosto nella festa di S. Maria. Dopo l'espulsione degli ebrei dal paese, un Monte di pietà vi era fondato nel 1579 (cfr. A. FORTUNIO, *Cronichetta del Monte S. Savino in Toscana*, Firenze 1583, cc. 64-65).

¹⁸ I documenti relativi alle trattative per l'introduzione dei banchieri ebrei a Monte San Savino agli inizi del Seicento ed il testo dei capitoli della condotta del 1627 sono stati pubblicati da V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica a un'ipotesi di lavoro su una cultura a distanza. Dallo Zibaldone della Comunità del Monte San Savino*, in «Scriptoria», II e III, (1968-1969), pp. 167-197.

periodo quattro comunità organizzate con propria sinagoga, Pitigliano, Sorano, Monte San Savino e Lippiano, mentre altre famiglie ebraiche gravitano intorno ad esse, vivendo disperse in numerosi altri centri del Grossetano, dell'Aretino e del Senese.

2. Come abbiamo visto, la vita dei nuclei ebraici di queste comunità di confine ruota intorno alla persona dei banchieri ed è regolata dalle clausole delle condotte stipulate con loro dai Comuni ed approvate dai feudatari. Al banchiere è concesso, oltre al monopolio esclusivo nel settore del prestito, la possibilità di occuparsi della mercatura senza limitazione alcuna¹⁹. Inoltre egli ha anche il diritto di condurre con sé altre famiglie, di fare aprire loro bottega nel paese e di licenziarle a sua discrezione. La condotta concessa a Ferrante Passigli e Samuele di Dattero del Borgo da Bertoldo Orsini, marchese di Monte San Savino, nel 1627, fa dipendere dalla loro approvazione la facoltà di permettere alle altre famiglie ebraiche di esercitare un mestiere nel territorio²⁰. Il panorama di queste comunità ebraiche, immerse in un ambiente bracciantile ed agricolo immobile da secoli, è identico pressoché ovunque, a Sorano come a Pitigliano, a Monte San Savino come a Lippiano, a Sansepolcro e ad Acquapendente. I banchieri, monopolisti del commercio del denaro, controllano spesso direttamente o indirettamente il mercato locale delle pannine e quello delle spezie e delle droghe, talvolta quello del grano, dei metalli e del legname. Accanto a loro sono numerosi i bottegai e non mancano gli artigiani, i calzolai, i conciatori, i bastai e i tavernieri²¹. Talvolta anche il medico condotto del paese è ebreo, come a Pitigliano, Sorano, Sovana e Santa Fiora dal 1556 al 1564 e nel 1575²².

I banchieri si occupano del prestito al consumo, ma non sono assenti nel settore del prestito di investimento. Anzi, spesso, come avveniva nel 1579 a

¹⁹ Nella condotta del 1571 maestro Isacco e Laudadio di Abramo da Viterbo, banchieri della Contea di Pitigliano, sono autorizzati ad occuparsi della mercatura, senza limitazione alcuna, intervenendo anche nel settore del commercio dei generi alimentari di prima necessità ed a sottoscrivere contratti di mezzadria e di soccida (cfr. M. CASSANDRO, *Gli ebrei ed il prestito ebraico...* cit., pp. 57-62). Nei capitoli offerti nel 1622 e nel 1630 ai banchieri del marchesato di Monte Santa Maria era loro esplicitamente concesso di occuparsi della mercatura (cfr. A. TOAFF, *Appunti storici...* cit., p. 259; Id., *Gli ebrei del marchesato...* cit., pp. 56-57).

²⁰ « Alle medesime (famiglie di hebrei) non sia lecito esercitare mestiere alcuno se non quanto dal banchiere li sarà permesso, tanto nella terra del Monte, quanto nell'altra parte del Marchesato » (cfr. V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica...* cit., pp. 188-196). Una clausola analoga compare nei capitoli sottoscritti dai marchesi Bourbon del Monte con gli ebrei di Lippiano e Gioiello nel 1630 (cfr. A. TOAFF, *Appunti storici...* cit., p. 259).

²¹ Cfr. sull'argomento E. BALDINI, *Pitigliano...* cit., p. 115; V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica...* cit., pp. 180-187; A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., p. 430; G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 202-203.

²² Sulla condotta offerta ad un medico ebreo di Roma dai governanti di Pitigliano nel 1575 cfr. G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 248 e seguenti.

Pitigliano, ci si lamentava proprio del fatto che i poveri non trovassero denaro in prestito dai banchieri e che questi privilegiassero un altro tipo di clientela, diversa da quella dei monti di pietà. Comunque è un fatto che, ad esempio, Laudadio da Viterbo, banchiere di Pitigliano, finanziasse nel 1578 la costruzione del nuovo Palazzo comunale e partecipasse con i suoi capitali alla fabbrica da parte del Comune di mulini e frantoi per beneficio della popolazione rurale della Contea (ed in quest'ultimo caso si tratta senza dubbio di operazioni creditizie, che possono legittimamente essere comprese nella categoria dei prestiti di investimento)²³.

La posizione privilegiata di questi banchieri ebrei all'interno delle loro comunità potrebbe però indurci ad un errore di prospettiva. In effetti abbiamo qui il rilancio del prestito ebraico in centri isolati geograficamente e politicamente, centri caratterizzati per le loro economie arcaiche e per strutture ancora feudali o semifeudali. Siamo qui testimoni soltanto di un illusorio quanto anacronistico rifiorire del commercio del denaro in condizioni particolari, che ricordano quelle di due o tre secoli prima in altre zone d'Italia. Ma questo ritorno è solo apparente. La strada è manifestamente senza sbocchi e senza possibilità di sviluppo, quasi una caricatura di quanto già conosceamo ed avevamo visto in precedenza. Banchieri ebrei, dai mezzi limitati, che spesso giostravano le ultime briciole dei grandi patrimoni familiari del passato, si muovevano all'interno di economie contadine povere e marginali, e proprio della loro dimenticanza, più o meno intenzionale, si giovavano per usufruire di una certa protezione

²³ Sui prestiti di investimento effettuati dagli ebrei al Comune di Pitigliano alla fine del Cinquecento cfr. G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 200-221, 234. Almeno fino al 1583 banchiere di Pitigliano era il più volte menzionato Laudadio di Abramo di Lazzaro da Viterbo, mentre nel 1591 troviamo dei nomi nuovi, Deifebo di Simone e di Giacobbe di Bonagiunta (*recte*: di Bonaiuto). Il primo è il nipote del banchiere Laudadio da Rieti, Deifebo di Simone, originario di Siena, dove viveva intorno al 1572 (cfr. M. CASSANDRO, *Gli ebrei ed il prestito ebraico...* cit., p. 65; V. COLORNI, *Judaica Minora*, Milano 1983, p. 706). Il secondo è Giacobbe di Bonaiuto da Modena, imparentato con il *clan* dei da Rieti ed anch'egli presente a Siena intorno al 1572 (cfr. M. CASSANDRO, *Gli ebrei ed il prestito ebraico...* cit.). Possiedo una copia del *Midrash Shemuel Rabbatà, Tehillim Rabbatà, Mishlè Rabbatà* (Venezia 1546), proveniente da Pitigliano ed appartenuta a questo Giacobbe di Bonaiuto da Modena. Nel frontespizio del volume si legge la scritta in ebraico: « Io Isaia Giacobbe da Modena ho acquistato questo libro nell'anno 5341 (= 1591) ».

I banchieri di Sorano erano fino al 1605 i fratelli Aron e Salvatore di Samuele Cohen, seguiti poi da Moissè di Ventura, almeno fino al 1640. A Santa Fiora operava fino al 1615 Ventura (di Rubino) de Pomis ed a Castell'Ottieri dal 1634 Giacobbe di Meluccio (da Roma) da Sorano (cfr. A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., pp. 418-420, 432-438; Id., *La comunità di Sorano...* cit., pp. 206, 211). Nel Marchesato di Monte Santa Maria i maggiori banchieri erano David e Salomone da Castello, residenti a Lippiano a partire dal 1570, ed agli inizi del Seicento Alessandro da Perugia, abitante a Gioiello (cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei del Marchesato...* cit., pp. 8, 11-12, 26). Nel 1627 i banchieri di Monte San Savino erano Ferrante e David di Elia Passigli e Samuele di Dattilo del Borgo (cfr. V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica...* cit., pp. 196-197).

giuridica e politica²⁴. Pitigliano, Monte San Savino e Lippiano non soltanto non erano Firenze, Siena o Perugia, ma non assomigliavano neppure ad Arezzo, ad Empoli o a Città di Castello. Ciò non toglie che la dialettica interna di questi microcosmi di confine, lontani dagli occhi e dagli interessi di pontefici e granduchi, sia simile a quella che duecento anni prima aveva regolato i rapporti tra banchieri ebrei, autorità comunali e signori. Assistiamo qui al formarsi del triangolo « feudatario-comune-banchiere », per molti versi somigliante al triangolo « signore-comune-banchiere », che abbiamo visto operante nell'Italia del Tre e Quattrocento. Anche in questo caso l'appoggio interessato del feudatario al banchiere ebreo è all'origine di contrasti di forma e di sostanza con i Comuni, se pure meno spettacolari ed in tono decisamente minore rispetto a quelli che circa un secolo prima avevano indotto tanti Comuni ad abbassare la guardia dinanzi alla predicazione antiebraica degli zoccolanti, consentendo o facilitando la creazione dei monti di pietà. Non abbiamo certamente a che fare con una più benevola disposizione delle autorità comunali ed ecclesiastiche locali nei confronti degli ebrei, ma piuttosto con una valutazione, forse esagerata, dei vantaggi che le povere economie di quei paesi pensavano di trarre dagli ebrei e dei rischi che avrebbe comportato la loro partenza. Inoltre la posta in palio era troppo misera e gli interessi in ballo troppo fragili e limitati perché il problema della presenza ebraica potesse accendere gli animi ed infiammare gli spiriti a tal punto da indurre i governanti a misure che colpissero violentemente gli ebrei e da spingere il popolo ad azioni che andassero oltre il « far brutture nelli portoni del ghetto e nelle loro soglie »²⁵.

Detto questo, è bene precisare inoltre che l'attività creditizia di questi banchieri « di confine » non è affatto autonoma ed autosufficiente, ma ha la sua spina dorsale, o meglio i suoi polmoni, a Roma. Spesso è nelle strette strade del ghetto di Roma, nelle case di via Rua o nella piazza del Mercatello, che si decidono le sorti di un prestito a Pitigliano o a Monte San Savino, che si stila la bozza da proporre al feudatario con i capitoli per l'introduzione dei banchieri in nuove località o per la loro conferma dove sono già presenti. È a Roma che si saggiano e mettono alla prova le protezioni politiche, che si misurano e valutano vantaggi e difficoltà, che si fanno previsioni, che si incoraggiano talune intraprese e se ne scoraggiano altre. I canali, che scorrono dalla Curia al quartiere ebraico di Roma e viceversa, anche se impoveriti, non sono ancora del tutto secchi²⁶. È a Roma, nel ghetto, che si decide chi deve partire

²⁴ L'entità dei prestiti di questi banchieri ai Comuni, dove operavano, raramente raggiungeva i 1.000 scudi l'anno, molto più spesso si aggirava intorno ai 500/600 scudi. Si tratta quindi di somme relativamente modeste, anche se preziose per le povere economie rurali e bracciantili di quelle zone.

²⁵ Queste espressioni figurano nei capitoli della condotta, che i governanti della Contea di Pitigliano sottoscrivevano con i banchieri ebrei nel 1622.

²⁶ Quando la somma richiesta dal Comune era particolarmente elevata e tale da non poter essere fornita tutta dal banchiere locale, questi fungeva da tramite tra le autorità locali

e fare le valigie alla volta di paesi, la cui lontananza dalla capitale della cristianità non si misura soltanto nei chilometri che la separano da essa, e la cui attrattiva sarebbe ingenuo immaginare sulla base del tenore dei capitoli delle condotte. Per molti un'umida stamberga in via della Fiumara, a ridosso del Tevere, era ancora preferibile ad una bella abitazione ad un passo dal castello dei Bourbon del Monte a Lippiano o nella via di Sotto a Pitigliano. La realtà non era poi molto diversa da quella descritta nell'aneddoto del topo di città e di quello di campagna, a parte il suo epilogo edificante ed improbabile. Solo la prospettiva di rapidi e relativamente sicuri guadagni, superiori a quelli che poteva consentire ad un ebreo del ghetto l'economia di Roma al tramonto del Cinquecento, poteva far apparire attraente la partenza per questa sorta di *Far West* e la permanenza per un periodo, che si sperava breve (ma non sempre lo sarebbe stato) sui bastioni tufacei di Pitigliano, sulle balze del monte Amiata, di fronte alle malsane paludi della Maremma o nelle isolate campagne di Monte Santa Maria, la cui esistenza è fino ad oggi ignorata dagli stessi abitanti della vicina Città di Castello.

Per tornare alla dialettica dei rapporti tra le autorità locali ed i banchieri, abbiamo accennato in precedenza ai contrasti tra i comuni e questi ultimi, contrasti nei quali i feudatari non giuocavano un ruolo neutrale e di secondo piano. Il principale motivo di attrito mi pare vada individuato nella tendenza dei banchi ebraici di « dare denari a grano », una pratica per altro assai diffusa in Umbria a partire dai primi del Cinquecento²⁷. In altri termini, e per essere più chiari, talvolta questi banchieri accettavano e spesso sollecitavano la consegna di quantità di grano come pegno per i prestiti e, quando il pegno non era riscattato, essi si trasformavano in mercanti ed esportatori di grano, il che consentiva ulteriori e più forti guadagni in un'epoca di frequenti e gravi carestie. Il denaro veniva anche prestato a privati sul futuro raccolto del grano,

e le società bancarie ebraiche più solide, cui era legato, che per lo più facevano capo al ghetto di Roma. Nell'inverno del 1583, ad esempio, il nipote di Laudadio di Abramo da Viterbo era a Roma per reperire dagli ebrei locali la somma di 1.000 scudi « a compagnia di officio » in favore del Comune di Pitigliano, facendosi nello stesso tempo garante per conto di quest'ultimo della restituzione del prestito (cfr. G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 245 ss.). Anche i tentativi, effettuati dal Comune di Perugia, di riportare in città gli ebrei, particolarmente intensi negli anni 1647-1648 e rimasti infruttuosi, avevano come punti di riferimento obbligati, da una parte la Curia e dall'altra i banchieri del ghetto di Roma. « Domenica andrò al Ghetto — scriveva l'11 gennaio 1648 Orazio Perinelli, agente della città di Perugia a Roma — a parlare a quel Isac Rabl, che tratta il negozio, et mi abocherò con gli Hebrei mercanti, che desiderano venire costì ». Sull'argomento cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975, pp. 167-176, 317-324. D'altronde in tutte queste comunità « di confine » era invalso l'uso di invitare « oneste famiglie di hebrei banchieri da dar denari sopra robbe all'usanza di Roma », secondo l'espressione stereotipa che compare nei documenti.

²⁷ A Spoleto in particolare era generalizzata, a partire dai primi anni del Cinquecento, la pratica dei banchieri di « dare denari a grano » sia al Comune che a privati.

con la fideiussione di terzi, il che creava seri grattacapi al Comune, incapace di fare previsioni sul grano che effettivamente sarebbe stato messo a sua disposizione dai possidenti e dai contadini al termine del raccolto. A Pitigliano e a Sorano il grano era quindi considerato il pegno privilegiato, anche quando talvolta gli si univano quantità di farina d'orzo o di castagne²⁸. Agli inizi dell'estate del 1578 il Consiglio generale del Comune di Pitigliano decideva di istituire dei rigidi controlli sui banchieri « che davano denari a grano », esigendo la lista dei debitori e dei rubbi di grano impegnati. La necessità di denaro liquido in paesi poveri ed interamente rurali, dalle iniziative economiche scarse e di raggio limitato, incrementava il prestito al consumo e con esso l'incetta dei grani da parte dei pochi possessori di moneta, ed in primo luogo dei banchieri. I Comuni stessi erano oberati dai debiti e finivano per cedere la riscossione delle proprie rendite a privati, che si impegnavano a pagare per loro conto. Spesso per ottenere dei mutui erano costretti, come tanti comuni dell'Italia centrale tre secoli prima, a far ricorso alla fideiussione dei *boni viri*, che ne garantivano la restituzione con i propri beni, spesso immobili. Ma talvolta erano i Comuni stessi che *obtorito collo* finivano col pagare i propri debiti con il grano. Nel giugno del 1590, per esempio, i governanti di Pitigliano ottenevano un prestito dal banco ebraico, consegnando come pegno 180 quintali di grano. Nel dicembre dell'anno successivo lo stesso Consiglio comunale si lamentava che il banchiere, avendo ottenuto in pegno dal Comune certe quantità di grano, le avesse rivendute al conte Orsini, trasferendole nottetempo nei suoi granai²⁹. L'impressione è che il banco fosse interessato a raccogliere pegni in grano, tra l'altro per facilitarne l'ammasso da parte del feudatario, operando in suo favore e per suo conto. Comprensibili sono quindi le lamentele del Comune, che si vedeva costretto a ricomprare il suo grano dal conte a prezzo maggiorato, pagandogli somme superiori ai canoni e diritti che gli si dovevano. In pratica la politica di « dare denari a grano » da parte dei banchieri finiva col creare un doppio indebitamento dei Comuni nei confronti dei feudatari ed a rincarare il prezzo del grano sul mercato. Non sorprende quindi che tale politica fosse all'origine di gran parte di quei conflitti e malcontenti, cui abbiamo accennato.

Un aspetto in certa misura differente rispetto all'immagine del banchiere ebreo nel periodo precedente è dato dall'influenza esercitata su di lui dall'ambiente rurale in cui si trovava immerso, e dove la terra giocava un ruolo fondamentale. Sia che il banchiere si trasformasse egli stesso in contadino (come si trasformava in mercante di grano) o che impiegasse dei mezzadri e desse bestiame a soccida, secondo quanto ammesso dai capitoli delle condotte, il legame tra lui e la terra era in queste zone assai più forte che nel periodo pre-

²⁸ Cfr. sull'argomento: A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., p. 437; G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 219-221.

²⁹ G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 219-221.

cedente oppure che altrove, anche perché la sua attività veniva inevitabilmente ad estendersi ai settori dell'agricoltura e del pascolo³⁰. Nella condotta del 1591, ad esempio, il Comune di Pitigliano confermava agli ebrei del luogo il diritto « che i suoi bestiami possono pascere et godere come prima ». Nei capitoli del 1628, approvati dagli Orsini, era previsto che i banchieri di Monte San Savino fossero esenti dal pagamento di dazi e gabelle per il bestiame di loro proprietà³¹. Un episodio curioso ed indicativo ci sembra essere quello avvenuto nel 1615 quando le mandrie del banchiere Ventura de Pomis di Santa Fiora, essendo sconfinare nel territorio di Sorano, furono sequestrate dalle guardie comunali. Ne nacque un tafferuglio al termine del quale l'ebreo venne arrestato e liberato solo dopo che Daniele di Simone, banchiere di Sorano, si fece garante per lui³².

Ma se i banchieri ebrei possedevano delle terre, non avevano probabilmente né la possibilità né l'intenzione di divenire dei latifondisti. Nel 1594 Abramo di Consolo, banchiere di Pitigliano, possedeva intorno al paese appezzamenti di terreno lavorativo per 132 staia (circa ha. 21), ottenuti almeno in parte da mutui ipotecari non restituiti dai debitori. Non si trattava di grandi possedimenti, ma certamente tali da collocare il banchiere nella zona medio-alta della scala dei proprietari terrieri del posto, considerando che il maggiore di essi superava di poco ha. 42³³. Mosè di Ventura, banchiere e mercante di tessuti a Sorano, possedeva intorno al 1640 una vigna di 5 opere, che sembra gli desse un raccolto annuale di 70 quintali di vino circa, un terreno di ha. 3 lavorato a mezzadria, ed inoltre manzi, somari e pecore, dati a soccida³⁴. Non possiamo certamente parlare di banchieri-pastori o di banchieri-contadini, ma, sotto l'aspetto del legame alla terra, la loro fisionomia assume caratteristiche in certa misura peculiari.

3. Abbiamo in precedenza esaminato i motivi per cui gli insediamenti ebraici ai confini tra Stato pontificio e Granducato di Toscana negli ultimi trent'anni del Cinquecento furono originati o ricevettero la loro linfa vitale dalle espulsioni di quegli anni. Nello stesso tempo abbiamo messo in evidenza come l'attrattiva di questi centri rurali, isolati e marginali, rimanesse pur sempre limitata e non si consolidasse nella formazione di grandi comunità e neppure di nuclei di media grandezza. Possiamo considerare infatti che nella prima metà

³⁰ Nei capitoli concessi ai banchieri di Pitigliano nel 1571 era esplicitamente ammesso che sottoscrivessero contratti di mezzadria e soccida (cfr. M. CASSANDRO, *Gli ebrei e il prestito ebraico...* cit., pp. 57-62). Non diversa doveva essere la situazione a Sorano dove nel 1619 gli ebrei possedevano cellari, stalle e fienili per il loro bestiame (cfr. A. BIONDI, *La comunità di Sorano...* cit., pp. 206-208).

³¹ « Né (detti banchieri) possino essere gravati da dazi, guardie et altre gravezze reali e personali... né loro, né loro bestiami et sieno exenti da ogni gabella come li homini di nostra terra » (cfr. V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica...* cit., pp. 188-196).

³² A. BIONDI, *La comunità di Sorano...* cit., p. 206.

³³ G. CELATA, *Gli ebrei in una società rurale...* cit., pp. 242-245.

³⁴ A. BIONDI, *La comunità di Sorano...* cit., p. 206.

del Seicento in queste comunità « di confine » non vivesse più di un'ottantina di famiglie ebraiche, con un numero di anime oscillante tra le trecento e le quattrocento. Ancora nel 1576 Pitigliano, che costituiva la comunità indubbiamente più importante, sembra non ospitasse più di sei famiglie ebraiche, per un totale di 33 individui. Più tardi, dopo il 1593, a seguito della definitiva espulsione degli ebrei dallo Stato pontificio, raggiunse probabilmente le cento unità, che furono superate nel 1649, quando Ranuccio II Farnese perse il Ducato di Castro a favore dello Stato Pontificio e gli ebrei che vi si trovavano in maggioranza si trasferirono a Pitigliano³⁵. Anche Sorano, vicina e dipendente da Pitigliano, ospitava agli inizi del Seicento una dozzina di famiglie ebraiche, pari a 60-80 individui³⁶. Su un numero simile di ebrei poteva contare la comunità di Monte San Savino, subito dopo la sua ricostituzione negli anni 1627-1628; negli anni successivi dové incrementare notevolmente la sua consistenza³⁷. Tra le comunità del marchesato di Monte Santa Maria la più numerosa era certamente Lippiano che, come abbiamo visto, aveva ospitato molti dei profughi di Città di Castello negli anni immediatamente successivi al 1569. Sappiamo tuttavia che nel 1622 soltanto una decina di famiglie erano iscritte nella condotta del banchiere Alessandro da Perugia, che operava nel feudo dei Bourbon³⁸.

Se Pitigliano, Sorano, Monte San Savino e Lippiano erano le comunità più grandi (parlando sempre in termini molto relativi), da esse in tempi diversi si mossero famiglie ebraiche isolate, che fissarono la loro residenza in numerosi centri vicini. Talvolta, con l'andar del tempo, il loro numero veniva aumentando e si creavano quindi le condizioni per il formarsi di nuove piccole comunità caratterizzate da una vita grama e provvisoria. Così Acquapendente, Piancastagnaio, Manciano e Castell'Ottieri, dove un pugno di famiglie provenienti da Pitigliano e Sorano prendevano residenza verso la metà del Seicento, rimanendo tuttavia dipendenti dai due centri maggiori³⁹. Così Gioiello e Santa Maria Tiberina, colonizzati da ebrei provenienti da Lippiano⁴⁰. Così infine nuclei ebraici di Sansepolcro e Arezzo, i cui legami familiari con gli ebrei residenti a Monte San Savino non impedirono, nel Seicento e nel Settecento, l'insorgere di liti e di dispute, che minacciarono l'egemonia della comunità-madre⁴¹.

³⁵ E. BALDINI, *Pitigliano...* cit., pp. 115-118; M. LIVI BACCI, *Una comunità israelitica...* cit., pp. 99-137.

³⁶ C. GIORGINI, *La Maremma toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, San Gabriele dell'Addolorata (Teramo) 1968, pp. 39-40; A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., p. 430.

³⁷ V. DINI, P. PIRANI, *Propedeutica...* cit., pp. 196-197.

³⁸ A. TOAFF, *Gli ebrei del Marchesato...* cit., p. 66.

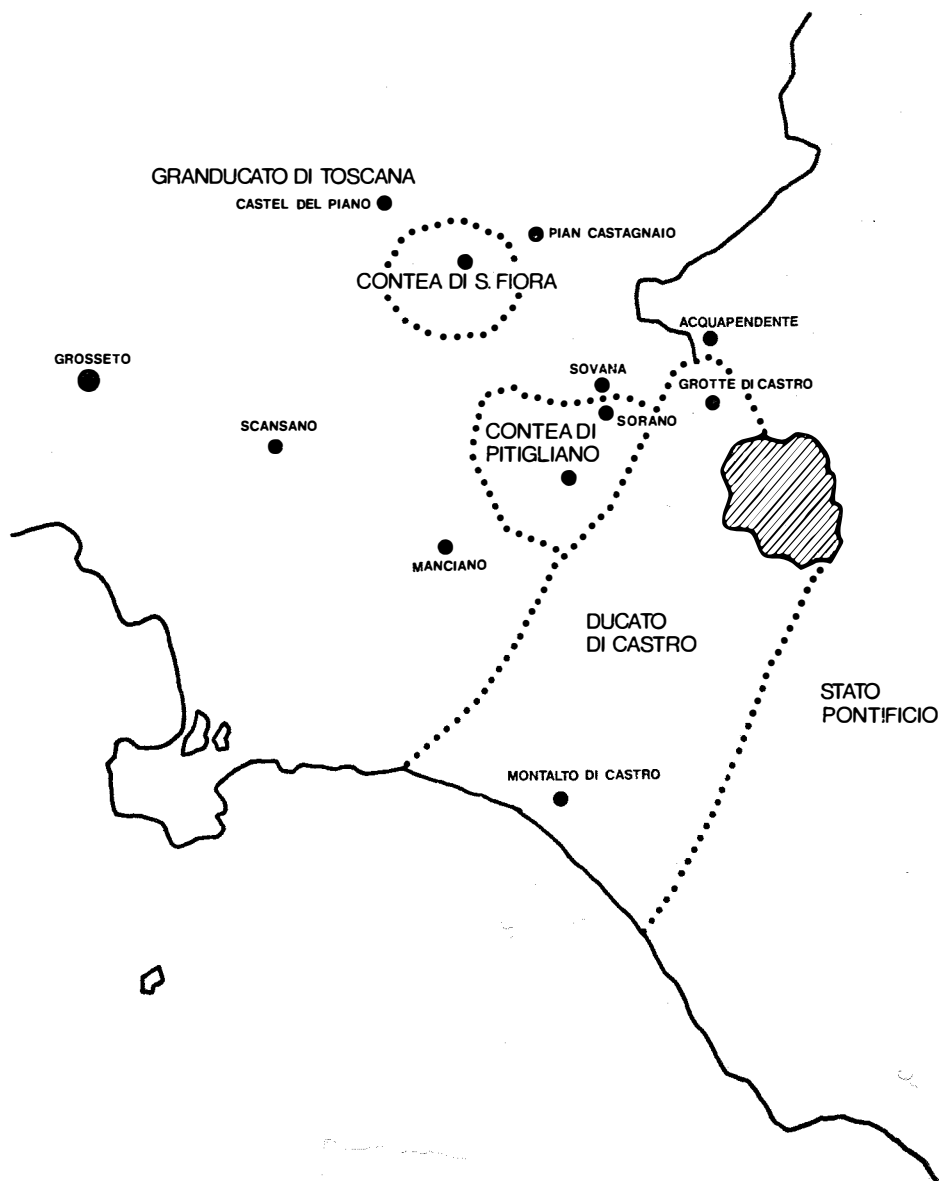
³⁹ M. LIVI BACCI, *Una comunità israelitica...* cit., pp. 135-137; A. BIONDI, *Una comunità ignorata...* cit., p. 437; Id., *La comunità di Sorano...* cit., p. 211.

⁴⁰ A. TOAFF, *Gli ebrei del Marchesato...* cit., pp. 56-57.

⁴¹ Sui contrasti tra gli ebrei di Monte San Savino e quelli di Arezzo nel Settecento cfr. F. GUELF, C. BALDI, *Monte San Savino attraverso i secoli*, Siena 1892, p. 179.



Le comunità ebraiche di confine tra Valdichiana e Alta Valle del Tevere (1570-1640).



Le comunità ebraiche di confine dall'Argentario al Monte Amiata (1570-1640).

*Popolazione ebraica delle comunità « di confine »
nella prima metà del Seicento*

Località	n. ebrei
Pitigliano	80/100
Sorano	60/ 80
Santa Fiora, Sovana, Acquapendente, Scansano, Castell'Ottieri, Manciano, Castel del Piano, Montemarano, Grotte ecc. . . .	30/ 40
Monte San Savino	60/ 80
Arezzo, Sansepolcro ecc.	20/ 30
Lippiano, Gioiello, Monte Santa Maria	50/ 70
	300/400

*Famiglie ebraiche nelle comunità « di confine »
fra Cinquecento e Seicento*

Famiglia	Provenienze e località di residenza
de Pomis	Spoletto, Bevagna, Magliano Sabina, Roma, Pitigliano, Sorano, Sovana, Santa Fiora
da Perugia	Perugia, Gioiello, Lippiano
da Castello	Città di Castello, Lippiano
da Spoleto	Spoletto, Roma, Sorano
da Foligno	Foligno, Roma, Monte San Savino
del Borgo	Sansepolcro, Città di Castello, Roma, Sansepolcro, Monte San Savino
Modigliani	Modigliana, Firenze, Siena, Monte San Savino, Lippiano
da Rieti	Siena, Pitigliano
da Viterbo	Viterbo, Roma, Monte San Savino, Sovana, Pitigliano
Spagnoletto	Penisola iberica, Regno di Napoli, Roma, Sorano
Natronai	Penisola iberica, Regno di Napoli, Roma, Sorano
da Ceperano	?, Regno di Napoli, Roma, Sorano
da Arpino	?, Regno di Napoli, Roma, Sorano
Sadun	Penisola iberica, Regno di Napoli, Siena, Sorano, Pitigliano, Acquapendente
Passigli(o)	Penisola iberica, Regno di Napoli, Empoli, Firenze, Monte San Savino, Pitigliano

Un argomento che merita di essere esaminato con qualche attenzione è quello relativo alla provenienza (vicina e lontana) delle famiglie ebraiche di queste comunità nel primo periodo della loro esistenza, e cioè dal 1570 al 1640 circa. Certamente non sorprende di trovarne molte la cui origine è individuabile nei centri umbri e laziali, colpiti dai decreti di espulsione di Pio V e Clemente VIII. Per esempio, i da Veroli a Monte San Savino, i da Viterbo a Monte San Savino, Sovana e Pitigliano, i da Perugia a Lippiano e Gioiello, i da Castello o Castelli a Lippiano, i da Spoleto a Sorano, i da Foligno a Monte San Savino, i de Pomis di Spoleto a Sovana, Sorano, Pitigliano e Santa Fiora. Altri provengono dai territori di Firenze e di Siena, come i Modigliani a Monte San Savino, i del Borgo a Sansepolcro e Monte San Savino ed alcuni membri del *clan* senese dei da Rieti a Pitigliano. Tutti o quasi tutti giungono in queste comunità con un processo « di ritorno », cioè passando prima per i ghetti di Firenze, di Siena e soprattutto di Roma. Non va infine sottovalutata in queste comunità (già alla fine del Cinquecento ed agli inizi del Seicento, cioè ben prima che si facesse sentire l'influenza di Livorno) la presenza di una forte componente di origine sefardita, quivi giunta in seguito all'espulsione dal Regno di Napoli nel 1541. I Passigli o Passiglio, per esempio, provenienti dalla penisola iberica e rifugiatasi nel Napoletano, dopo la cacciata, prendevano residenza ad Empoli in Toscana, dove nel 1570-71 erano sorpresi dalle misure antiebraiche di Cosimo⁴². Le loro tappe successive sarebbero state le comunità « di confine » Pitigliano e Monte San Savino. A Sorano giungeva prima del 1639, proveniente dal ghetto di Roma, un gruppo di famiglie sefardite, con una storia in parte analoga. Erano questi gli Spagnoletto, i Natronai, i da Ceprano, i da Arpino e i Sadun, tutti profughi dal Regno di Napoli, che si erano trattenuti per qualche tempo a Roma, iscrivendosi alla Scola catalana e aragonese⁴³. I Sadun si sarebbero più tardi portati anche a Pitigliano e Acquapendente. Non è da escludersi che questa componente sefardita, che appare di un certo rilievo, abbia avuto qualche influenza sul rituale adottato dalle sinagoghe della zona e sugli usi ebraici delle famiglie che vi vivevano.

Per concludere, possiamo dire che queste comunità « di confine », formatesi a seguito delle espulsioni della fine del Cinquecento, approfittando dell'isolamento relativo della zona di insediamento e di condizioni politiche particolari, nel primo periodo della loro formazione, e cioè fino alla metà del XVII secolo, non furono in grado di raccogliere che una piccola parte dei profughi dello Stato pontificio, del Regno di Napoli e del Ducato di Toscana. La condotta del banchiere, come in tanti altri centri italiani nel periodo precedente, fissò o continuò a regolare i rapporti tra governanti, popolazione locale ed ebrei e tra questi ultimi e i feudatari. Ma solo esteriormente il quadro di questi rap-

⁴² I Passiglio, ebrei spagnoli profughi da Napoli, vivevano ad Empoli nel 1562 (cfr. I. SONNE, *Da Paolo IV...* cit., pp. 215-220).

⁴³ A. MILANO, *Il ghetto di Roma*, Roma 1964, pp. 223-224, 422-429.

porti era lo stesso di un secolo e due secoli prima. Nelle zone rurali e depresse, di cui ci occupiamo, immobili da tempo immemorabile, l'anacronistico risveglio del commercio ebraico del denaro è soltanto apparente. Esso infatti è destinato a tramontare ben presto insieme alle fortune del feudatario, residuo anche questo anacronistico di un periodo, il cui declino si farà sentire con ritardo in queste riserve montanare e contadine. Con la partenza del banchiere e del feudatario rimarranno nei paesi della Maremma, del monte Amiata e dell'alta valle del Tevere, le botteghe dei venditori di pannine e i magazzini dei mercanti di fiera, degli ambulanti e dei girovaghi della domenica, non molto più ricchi dei loro clienti ⁴⁴.

⁴⁴ Forse, come sostenuto da alcuni studiosi, con il tramontare del periodo dei banchieri, a partire dalla seconda metà del Seicento, gli ebrei di queste comunità non furono estranei al cosiddetto « contrabbando di confine » (cfr. L. POLIAKOV, *Les banquiers juifs et le Saint-Siège du XIII au XVII siècle*, Paris 1967, p. 298). Ma la documentazione a riguardo è tarda e scarsa, e per ora si restringe ad un rapporto del governatore della dogana di Viterbo, stilato ai primi del Settecento, secondo il quale gli ebrei di Pitigliano avrebbero fatto del loro paese un centro di contrabbando dei panni di Toscana nello Stato della Chiesa. I doganieri pontifici sarebbero stati sistematicamente frodati e la moneta papale, in quantità non indifferenti, avrebbe preso la via del Granducato attraverso le montagne di Pitigliano (cfr. U. FRANCHINI, *Gli indirizzi e la realtà del Settecento economico romano*, Milano 1950, pp. 173-174). L'argomento è comunque di grande interesse e credo meriti ulteriori ricerche.

RENATA SEGRE

IL MONDO EBRAICO NEI CARDINALI DELLA CONTRORIFORMA

Che l'età della Controriforma segni nella storia ebraica italiana una delle fasi più contrastate e dure, è un convincimento da sempre accolto, e che studi recenti sono venuti confermando. La periodizzazione non pare però da identificare con quella che gli storici della Chiesa hanno, pur con notevoli sfumature, sostanzialmente assunto, ossia con l'apertura del Concilio di Trento; ma va posticipata di un decennio.

Né la prima sessione, né le successive, videro, del resto, i padri conciliari impegnati a stabilire quali norme dovessero regolare la vita degli ebrei disseminati nella società cattolica; e men che meno, investire la questione pregiudiziale: se i privilegi concessi a questi « infedeli » da principi cristiani diversi dai pontefici dovessero essere consentiti. Quando nel 1563 gli ebrei presentarono a Trento la richiesta di poter riprendere l'uso e lo studio del *Talmùd*¹, si provò il senso che di quelle faccende non ci si dovesse né potesse occupare in sede conciliare. Accompagnando la supplica a Ferdinando I, l'arcivescovo di Praga spiegava che a Trento non c'era davvero bisogno che *hebrei nos quoque suis onerassent molestiis*²; e i deputati all'Indice, da parte loro, dichiaravano che il *Talmùd* non li riguardava « havendo pur troppo da fare intorno a li libri christiani che più importano ». Ma, più del fastidio provato da questi prelati, importa rilevare la delega che il loro atteggiamento implicava: se non il Concilio, chi doveva dunque occuparsi degli ebrei? La risposta era immediata: si trattava di una questione di esclusiva pertinenza della Santa Sede

¹ ARCHIVIO SEGRETO VATICANO [d'ora in poi ASV], *Concilio*, reg. 74, f. 168 r, non datato, edito da M. STERN, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel 1893, p. 136. Per un quadro complessivo si veda S.W. BARON, *The Council of Trent and Rabbinic Literature*, in *Ancient and Medieval Jewish History*, ed. L.A. FELDMAN, New Brunswick 1972, specialmente pp. 356, 556 (nota 6), 560-61.

² Antonio Brus all'imperatore Ferdinando I, Trento, 3 febbraio 1563, edito da F.B. VON BUCHOLTZ, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, Bd. 9, Graz 1968, p. 686 (precedente edizione Wien 1838).

(« sappiamo che gli ebrei sono stati sempre appoggiati alla Sede Apostolica et da essa tolerati » ³).

Si dati quindi la svolta nella politica ebraica della Curia romana dal 1553, con il rogo del *Talmùd* ordinato da Giulio III, o piuttosto dal 1555 con la *Cum nimis absurdum* di Paolo IV, un elemento emerge chiaro, e troverà ripetute conferme negli anni seguenti: la giurisdizione pontificia, benché si ammantava di motivazioni dottrinali e di preoccupazioni pastorali, ha una radice fondamentalmente personale. I papi sono mossi dall'esperienza del proprio ruolo di sovrani, dal governo del loro Stato. La stessa formulazione della bolla di Paolo IV, del resto, riecheggia argomenti e temi che altri principi territoriali avevano usato, attingendoli a fonti canoniche e teologiche: dai re cattolici sino al loro nipote Carlo V, quando mezzo secolo più tardi espellerà gli ebrei dal Regno di Napoli ⁴. Le bolle e le decisioni pontificie maturavano sì al contatto con la realtà di Roma e dello Stato ecclesiastico, ma poi assurgevano a paradigma per l'ortodossia di tutti i principi cattolici.

Neppure nel mezzo secolo che separa le prime misure di Paolo III sui marrani e sui neofiti negli anni 1542-43 ⁵ dalla bolla *Caeca et obdurata* del 1593, emanata da Clemente VIII, si venne elaborando una specifica e univoca dottrina ufficiale della Chiesa sul governo delle comunità ebraiche, ma si formò un bagaglio di atteggiamenti e di affermazioni, anche contraddittorie, che accompagneranno assai a lungo la linea di condotta delle autorità ecclesiastiche e, di riflesso, talvolta anche civili, verso gli ebrei italiani e dell'Europa cattolica.

Uno dei modi più suggestivi per seguire questa vicenda è percorrere i carteggi di alcuni cardinali, carteggi che illustrano i momenti in cui essi non si identificano con la politica stessa della Santa Sede (il che necessariamente avviene, ad esempio, con i segretari di stato, portavoce ed interpreti ufficiali dei papi), ma piuttosto operano scelte proprie, esprimono valutazioni personali sul come affrontare singoli problemi ebraici. Il limite della fonte che abbiamo così prescelto non risiede tanto nella perdita di potere reale che i membri del Sacro Collegio hanno subito nella seconda metà del Cinquecento — e che

³ ASV, *Concilio*, reg. 61, f. 108 r-v, Trento, 22 febbraio 1563, edito da J. ŠUŠTA, *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Bd. III, Wien 1911, pp. 236-237.

⁴ La logica di ortodossia politico-religiosa, sulla quale si regge il potere monarchico spagnolo e che giustifica gli argomenti di natura ideologica inerenti alla *Reconquista* dei re cattolici, è illustrata da V. BONAZZOLI, *Gli ebrei del Regno di Napoli. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, in « Archivio storico italiano », CXXXIX (1981), specialmente pp. 179-181, 230-231, 237-238. Il bando di espulsione emanato da Madrid il 10 novembre 1539 è in L. GIUSTINIANI, *Nuova collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, t. IV, parte II, Napoli 1804, pp. 99-100.

⁵ Per la successione delle bolle pontificie relative ai neofiti cfr. F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica, Atti del I convegno internazionale (Bari 18-22 maggio 1981)*, Roma 1983, pp. 310-311.

studi recenti hanno opportunamente messo in luce —, ma deriva piuttosto dal plumbeo senso di ansiosa prudenza che grava su questi uomini. La quasi istintiva reticenza nel formulare principi di massima, il reciproco rinvio delle responsabilità, il linguaggio allusivo (e per noi sovente oscuro) sono spie di un clima diffuso: davanti agli occhi di questi principi della Chiesa la volatile fortuna dei Carafa, la dura sorte del Morone e del Carranza, i sospetti addensatisi sul Pole, sembrano ritornare senza sosta. Anche su di loro potrebbe allungarsi l'ombra del Sant'Uffizio.

Tra il copioso materiale che si è accumulato negli archivi di questi prelati, possiamo seguire come filo conduttore due temi ritornanti che si intrecciano fra loro: quello, antico, della redenzione degli ebrei mediante il battesimo; e quello, neppure esso nuovo, ma reso attuale e pragmatico dalle espulsioni appena decorse (Napoli) o allora in atto (lo Stato pontificio, appunto), dell'inserimento dei catecumeni nella società cristiana.

Quello fra i cardinali che più si trovò in quotidiano contatto con la realtà ebraica fu il calabrese Guglielmo Sirleto, che, per quasi un ventennio, nella sua qualità di protettore della Casa dei catecumeni, fu incaricato di sovrintendere alla politica di conversione della Chiesa: Sirleto costituì dunque un punto di riferimento necessario per quanti — fossero prelati o laici — avessero da affrontare e risolvere questioni connesse con gli ebrei. E si trattava di anni particolarmente significativi nella vita della Curia di Roma, ora intenta ad applicare i decreti tridentini e a perseguire una politica di recupero delle posizioni che era venuta perdendo nel corso soprattutto del primo Cinquecento.

Il cardinale Sirleto è una figura politicamente minore ed abbastanza inconsueta nel gruppo dei porporati di Curia: estraneo all'amministrazione finanziaria come al governo dello Stato e alla politica estera, era essenzialmente un uomo di studio (sarà prefetto della Biblioteca Vaticana nel 1570 e a capo della Congregazione dell'Indice nel 1571)⁶. Esperienza di cura d'anime il Sirleto, vescovo nominale di una piccola diocesi della Calabria, vissuto quasi sempre in Curia, non ne ebbe; le sue « pecorelle » furono i neofiti: uomini, donne e fanciulli dispersi su gran parte della penisola, animati da intenti diversi e segnati da esperienze familiari ed economiche personali. Per affrontare i problemi individuali dei neofiti sarebbero occorse risorse finanziarie adeguate e

⁶ Per la biografia del Sirleto si rinvia a P. PASCHINI, *Note per la biografia del cardinale Guglielmo Sirleto*, in « Archivio storico della Calabria », V (1917), pp. 44-104; Id., *Il cardinale Guglielmo Sirleto in Calabria*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », I (1947), pp. 22-37. L'originale della licenza che i cardinali dell'Inquisizione concessero al Sirleto per leggere i libri compresi nell'*Index*, Roma, 13 settembre 1565, è in BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA [d'ora in poi BAV] *Reg. Lat.* 387, f. 63 r. Ad attirare per primo l'interesse degli studiosi sul carteggio del cardinale Sirleto, per una migliore conoscenza della storia ebraica nell'Italia pontificia, fu C. DEJOB, *Documents tirés des papiers du cardinal Sirleto et de quelques autres manuscrits de la Vaticane sur les juifs des États pontificaux*, in « Revue des Études Juives », 9 (1884), pp. 77-91.

sicure. Ma il Sirleto si trovò invece a gestire una macchina che si affidava a fonti aleatorie e sempre insufficienti, sia che si trattasse dei beni degli ebrei, espulsi dallo Stato pontificio, sia che affluissero le elemosine raccolte in occasione di cerimonie e processioni, oppure dalle opere pie.

In una posizione affatto diversa si erano venuti a trovare due autorevoli membri del Collegio cardinalizio che avevano scelto di risiedere nelle proprie diocesi, per porvi in esecuzione quelle riforme pastorali di cui erano stati appassionati propugnatori negli anni tridentini. A Milano Carlo Borromeo, a Bologna Gabriele Paleotti, svolgevano l'attività episcopale in patria, pienamente inseriti nel loro ambiente; e il problema ebraico non era che uno fra i tanti che si trovavano ad affrontare, e neppure dei principali; la consistenza demografica che presentava era poco rilevante e il suo stesso significato economico era concentrato in alcune località.

A Cremona, Pavia, Lodi e Alessandria risiedevano ancora nuclei di ebrei, ma la giurisdizione metropolitana della Chiesa ambrosiana abbracciava anche lembi dello Stato sabaudo e del Monferrato; al suo interno, quindi, la vicenda ebraica stava per divaricarsi. Filippo II, nella tradizione dei re cattolici, era intenzionato a espellere gli ebrei non appena possibile, impedendo loro nel frattempo di « nuocere alla società cristiana », con l'usura e la convivenza⁷. Emanuele Filiberto prima, e suo figlio Carlo Emanuele I poi, si prefiggevano invece di utilizzare le capacità imprenditoriali e finanziarie ebraiche per la ricostruzione e lo sviluppo del loro Ducato. Il Borromeo deve accontentarsi di misure di maggior contenimento e controllo da parte dei Savoia « nella cosa degli hebrei, che havea bisogno di buona provisione »⁸. Il cardinale era ben consapevole di come il consenso del signore territoriale fosse in ogni caso essenziale, anche nella sfera religiosa: « faccia il tutto con participatione del Principe, essendo di molto aiuto et quasi necessario il braccio secolare », consigliava al vescovo di Alba. Il prelato, suddito del duca di Mantova, si lamentava delle difficoltà frapposte all'applicazione agli ebrei dei decreti del Concilio provinciale, « pretendendo li Principi ch'apartengano le cause di detti hebrei a loro »⁹; il Borromeo sapeva che la realtà con la quale in effetti andavano fatti i conti era appunto quella.

⁷ Per la storia degli ebrei nello Stato di Milano si rinvia a R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di un'espulsione*, in « Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino », s. IV, VIII, n. 28 (1973), pp. 1-149; S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, Jerusalem 1982-1986, voll. 4.

⁸ C. Borromeo a Cesare Speciano, Biella, 10 ottobre 1584, BIBLIOTECA AMBROSIANA, MILANO [d'ora in poi BAM], F 70 Inf., f. 277 v, edito da R. SEGRE, *Il mondo ebraico nel carteggio di Carlo Borromeo*, in « Michael », I (1972), p. 255. Per la storia degli ebrei sotto i duchi di Savoia si rinvia a R. SEGRE, *The Jews in the Duchy of Savoy*, Tel Aviv University, 1986-1987, voll. 2.

⁹ Leonardo Marino a C. Borromeo, Alba, 30 marzo 1567, BAM, F 84 Inf., f. 25 r; C. Borromeo a L. Marino, Milano, 8 aprile 1567, ARCHIVIO DELLA CURIA ARCIVESCOVILE, MILANO, *Carteggio ufficiale*, vol. 4: entrambi editi in R. SEGRE, *Il mondo ebraico... cit.*

I contrasti giurisdizionali sugli ebrei si pongono anche in una diocesi, quale quella bolognese, inserita nello Stato pontificio. Mentre si scontrava con gli *impedimenta* frapposti dal legato e dal governatore alla sua azione pastorale¹⁰, il Paleotti non mancava di ricordare al Sirleto che la sua diocesi si estendeva anche al Ducato estense. Il problema ebraico non si era dunque chiuso per lui con l'espulsione del 1569, perché restavano attive le due consistenti comunità di Cento e di Pieve¹¹.

Diversa fisionomia presenta il gruppo di cardinali provenienti da famiglie regnanti: anche quando sono divenuti principi della Chiesa, per i membri di casa d'Este, Gonzaga, Farnese, Della Rovere e Medici¹², il problema ebraico si configura istintivamente come un tipico connotato del governo signorile. Un caso forse meno rilevante, ma altrettanto emblematico, è quello dell'arcivescovo di Taranto, il cardinale Gerolamo da Correggio, signore con i due cugini, Giberto e Camillo, dell'omonimo feudo imperiale nel Reggiano. Negli anni cruciali della vicenda ebraica nello Stato pontificio egli vive in Curia — fra il 1561 e il 1572, data della sua morte —, e di lì regge anche la delicata carica di governatore di Ancona¹³.

Se nella diocesi pugliese non vi sono più ebrei, vi sono però ancora neofiti; e qualche rivolo dell'antica cultura ebraica sembra esser confluito nei sicuri canali dell'erudizione ecclesiastica. Così il vicario episcopale Nicola de Giorgi, « persona peritissima di lettere hebraiche, greche et latine », intercede perché a Giovanni Monaco della Tricola *olim hebreo* sia rilasciata una delle solite licenze di questua per compiere un pellegrinaggio a Roma¹⁴.

¹⁰ P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma 1959-1967, voll. 2, specialmente vol. II, pp. 327-329.

¹¹ G. Paleotti a G. Sirleto, Bologna, 3 marzo 1571, BAV, *Vat. Lat.* 6191, parte I, f. 24 r-v. Sulla fine della comunità ebraica di Bologna, cfr. D. CARPI, *L'espulsione degli ebrei dallo Stato della Chiesa al tempo di Pio V e i processi contro gli ebrei di Bologna (1566-1569)*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Gerusalemme 1970, pp. 145-166 [parte ebraica].

¹² Ippolito II d'Este (1538-1572), Luigi d'Este (1561-1586), Ercole Gonzaga (1527-1563), Francesco Gonzaga (1561-1566), Federico Gonzaga (1563-1565), Vincenzo Gonzaga (1578-1591), Scipione Gonzaga (1587-1593), Alessandro Farnese (1534-1589), Ranuccio Farnese (1545-1565), Giovanni de' Medici (1560-1562), Ferdinando de' Medici (1563-1588), Giulio Della Rovere (1547-1578).

¹³ P. LITTA, *Famiglie celebri di Italia*, t. I, Milano 1819, tav. III, disp. 20.

¹⁴ BAV, *Barb. Lat.* 5793, f. 185 r, Lecce, 3 agosto 1569; Pirro Cappello (vicario episcopale) a G. da Correggio, Taranto, 9 agosto 1569, *ibid.*, f. 184 r. Nicola de Giorgi, a sua volta, tramite amici comuni chiedeva l'intercessione del cardinale Sirleto un anno e mezzo più tardi, per ottenere la riconferma nella carica di vicario episcopale di Lecce durante la forzata assenza dalla città del vescovo Scipione Spina, Giano (Giovanni) Peluso a G. Sirleto, Galatina, 9 gennaio 1571, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6184, parte I, f. 88 r. Arcidiacono di Soletto a G. Sirleto, Soletto, 9 gennaio 1571, *ibid.*, f. 89 r. Il de Giorgi era un canonico della cattedrale di Lecce legato agli ambienti teatini. R. DE MAIO, *Alfonso Carafa cardinale di Napoli (1540-1565)*, Città del Vaticano 1961, pp. 5, 139, 154, 187.

Se questi sono soltanto riflessi evanescenti di un'espulsione ormai consumata, governare Ancona fra il 1566 e il 1572 significa invece gestire un punto cruciale della politica ebraica pontificia. D'altro canto, estendere alla signoria di Correggio l'ordine di espulsione degli ebrei, decretato da Pio V, è un dovere di sovrano cattolico. Già prima, quando si trattava di adeguare lo *status* degli ebrei di Correggio a quello che il papa aveva definito nella *Romanus pontifex*, il cardinale aveva scritto ai suoi nipoti:

« Che non si faccia diligenza per pagar gli hebrei, né s'ardisca perciò d'intimar loro la bolla del Papa, mi pare grand'errore il nostro, ...m'offerisco io di concorrervi piuttosto ch'aspettare che N. S^{re} apra gli occhi sopra la nostra negligenza e ci reputi contumaci et dispreggiatori della dignità sua... Questa è materia dove il Papa è superiore a tutti i christiani, ma tanto più a quelli che, quasi membra prossime al capo, sonno chiamati a parte di tutte le sue deliberationi (come, per pura gratia della Divina Maestà, sono anchora io), et poiché della casa nostra io mi truovo il più vecchio et per ogni rispetto son tenuto ad haver cura di quel governo »,

li sollecitava a prendere le necessarie misure¹⁵. E tornava sull'argomento con estrema urgenza due mesi dopo l'emanazione della *Hebreorum gens*:

« Gli ebrei non possino, se volimo esser christiani et catholici et non ugonotti, esser più tolerati nel modo che sono stati tolerati fino adesso et io, che sono pure patrone d'una parte di quello Stato et cardinale, posso dire d'essere *illaqueato* in tutte le censure de la bolla *In Coena Domini*, che è cosa da far paura *in temporalibus et spiritualibus* fino a' turchi; però, se vi pare ch'io debba essere in quello Stato di qualche autorità, dovrete fare in modo che, non li dirò li miei commandamenti, ma li miei ricordi et preghi fossero in qualche consideratione »¹⁶.

Se come signore di Correggio il cardinale usa questo tono, come governatore di Ancona ne usa uno diverso: suo compito istituzionale è infatti potenziare la ripresa dello scalo adriatico, che la strage dei marrani¹⁷, con le sue disastrose ripercussioni politiche (boicottaggio del porto, sviluppo concorrenziale di Pesaro, esodo di capitali, partenza di case mercantili ottomane) ha gravemente compromesso. Quello che non è lecito altrove — tollerare e favorire gli ebrei — si rende necessario qui¹⁸. « De' giudei levantini così come degli italiani d'Ancona non mancherò prendermi cura », scrive con tono rassi-

¹⁵ BAV, *Barb. Lat.* 5795, ff. 76 v-77 v, Roma, 25 settembre 1568.

¹⁶ *Ibid.*, *Barb. Lat.* 5765, f. 52 r, non datato (ma di poco posteriore a una lettera datata Roma, 24 aprile 1569, *ibid.*, f. 49 r, e relativa allo stesso argomento).

¹⁷ R. SEGRE, *Nuovi documenti sui marrani d'Ancona (1555-1559)*, in « Michael », IX (1985), pp. 130-159.

¹⁸ Per ben due volte in meno di un anno il cardinale di Correggio scrive al futuro granduca di Toscana Francesco Maria, per chiedergli di liberare dalla sua galera capitana Benedetto da Nola, « che vi serve ormai da otto anni per un lieve delitto », a richiesta di amici « cui non può dispiacere ». Nella seconda lettera giustifica la sua insistenza con la speranza, che gli ha fatto balenare un fratello neofita del Nolano, di riuscire a persuaderlo a battezzarsi. BAV, *Barb. Lat.* 5795, f. 17 v, Roma, 17 luglio 1568; *Barb. Lat.* 5765,

curante; e nel 1572 dà precise disposizioni al suo luogotenente: « Mi piacerà sempre che si osservino i privilegi de' levantini, acciòché non si finisca di ruinar afatto quella loggia »¹⁹.

Le due comunità ebraiche di Ancona (l'italiana e la levantina) stanno infatti faticosamente risalendo la china. Alla fine del 1568 gli ebrei italiani di Ancona avevano corrisposto la loro quota di 70 scudi per la Casa dei catecumeni di Roma, spiegando al cardinale Sirleto:

« che siamo talmente estenuati et mai ridutti che non è possibile che per l'avvenire sopportiamo tal peso, ché sonno tanti li altri ordinarii et straordinarii che pur sol quelli con fatica possiamo sopportare »²⁰.

Che questi lamenti non fossero meramente strumentali si ebbe modo di verificare l'anno seguente, quando, per ottenere che nella « loro meschinità » gli ebrei versassero un arretrato di 24 scudi, le autorità giunsero a incarcerarne alcuni dei più notabili²¹.

Da pochi mesi la bolla di espulsione di Pio V aveva formalmente decretato questa politica: gli ebrei potevano restare in due sole città dello Stato pontificio: una era Ancona, dove la loro presenza si rivelava indispensabile per mantenere aperta la valvola degli scambi con il Levante, ma dove nessuna cura doveva essere tralasciata per impedire che questa esigenza del potere temporale

ff. 37 v-38 v, Roma, 24 aprile 1569. Che si tratti forse di Elia ben Menahèm ha-Rofè' di Nola, convertitosi proprio circa *annum Domini* 1568 e divenuto « M. Giovan Paolo Eustachio Nolano, già hebreo, hor christiano, professor della lingua santa e studioso delle sacre lettere », come si definisce nel frontespizio di una sua opera? (cfr. F. PARENTE, *Il confronto ideologico...* cit., pp. 319-320). Con particolare calore il cardinale raccomanda al suo luogotenente ad Ancona Isacha Celebi *hebreo*: « dove potete nelle cose giuste giovargli, non manchiate farlo, che a me sarà caro », BAV, *Barb. Lat.* 5795, f. 16 v, Roma, 14 luglio 1568. In una lettera al « levantino » Flaminio Celebi il cardinale parla con rispetto di un « fratello Celebi » da lui avviato sulla retta via. Se il riferimento è a Isacha, se ne potrà dedurre che questi si sarebbe convertito poco prima di morire. In ogni caso merita segnalare un brano della lettera a esemplificazione di un testo di letteratura « conversionistica » notevole per le espressioni affettuose verso un inferiore: « Mentre tu conoscerai il beneficio che Dio ti fa in chiamarti alla via della vera salute, io mai non ti mancherò, anzi ti riceverò, et fin hora ti ricevo, come tu desideri, nel luogo di tuo fratello, il quale mi giova di credere che con la bontà, la quale io tengo che fosse in lui, habbia interceduto anchor già per te ». *Ibid.*, *Barb. Lat.* 5766, f. 16 r, non datato (ma databile: Roma, fine 1571).

¹⁹ *Ibid.*, f. 75 r, non datato (ma databile: Roma, luglio 1572); f. 64 r, Roma, 5 luglio 1572: entrambe indirizzate al luogotenente di Ancona, Corso. Lo stesso pontefice confermava i privilegi e le grazie ai levantini di Ancona il 23 febbraio 1573, cfr. *Bullarum... Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio...*, VIII, 1863, pp. 32-39.

²⁰ « L'hebrei italiani d'Ancona » a Filippo Florio (loro avvocato e procuratore a Roma), Ancona, 7 novembre 1568, *ibid.*, *Vat. Lat.*, 6416, f. 29 r.

²¹ Francesco Baglioni a G. Sirleto, Ancona, 23 novembre 1569, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6190, parte I, f. 234 r.

riuscisse di danno al tanto più gratificante governo « spirituale » dei fedeli. La convivenza fra le due anime della politica di papa Ghislieri trovava qui uno dei suoi più tormentati e difficili terreni. Ma per l'altra città, per Roma, non c'erano contraddizioni da sanare: già nel 1566, informato della volontà espressa da Filippo II di espellere gli ultimi ebrei che restavano nei suoi domini italiani, quelli dello Stato di Milano, « si mise a ringratiar Dio come di cosa molto da lei desiderata, dicendo: 'Vorressimo apunto che non havessero ricetto in loco alcuno fuor che in Roma, dove più facilmente si possono convertire che altrove' »²². Il fine ultimo da conseguire era dunque ben segnato: la conversione totale degli ebrei, solo mezzo possibile per eliminare la tenace presenza di questi infedeli dal mondo cristiano.

Ed era appunto a Roma che faceva capo la rete di luoghi pii disposta in tutta la cristianità per provvedere alla conversione di ebrei e maomettani, e per curarne la catechesi prima, il reinserimento sociale poi. Tra il 1542 e il 1543, Paolo III aveva costituito l'Arciconfraternita dell'Ospedale dei neofiti, divenuto poi la Casa dei catecumeni, preponendovi un cardinale « protettore », che sarà presto anche denominato « patrone dei catecumeni »²³. Pur rifacendosi alle norme canoniche e conciliari, il pontefice si era preoccupato di definire alcuni criteri operativi: premesso l'obbligo per i cristiani di porgere loro *manus adjutrices*, si stabiliva che i neofiti assumessero la cittadinanza del luogo battesimale, si astenessero rigorosamente dal celebrare il sabato, abbandonassero *aliasque solemnitates et antiquae sectae ritus*, ed evitassero i matrimoni fra di loro, dato che il protrarsi della reciproca convivenza li poteva rendere *in fide nostra fragiliores*. Pur così attenta nel rimuovere alle sue radici ogni residuo della religione e della cultura ebraica, questa bolla era ancora scevra da quella sprezzante condanna dei « perfidi e ingrati giudei » che dominerà tutti i successivi documenti pontifici. La politica delle conversioni, affrontata con lo stesso spirito di crociata che è destinato a condurre i cristiani a Lepanto, finirà col porre in forse alcuni dei presupposti sui quali Paolo III si era fondato: e, anzi tutto, l'effettiva efficacia del battesimo nella redenzione degli infedeli.

Il riordinamento della materia era stato reso urgente dal crescente afflusso di ebrei al fonte battesimale, fino a rendere insufficiente l'originaria sede della Casa dei catecumeni, che sarà trasferita nel 1566 da Pio V per la *tantam*

²² Giovanni Francesco Bonomi a C. Borromeo, Roma, 14 settembre 1566, BAM, F 77 Inf., f. 197 r, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., p. 186. In realtà la grida del governatore dello Stato di Milano, cui faceva riferimento il papa, imponeva agli ebrei di portare il segno distintivo e di cessare dal prestare a usura. Cfr. S. SIMONSOHN, *The Jews...* cit., III, n. 3325, pp. 1449-1451.

²³ Cfr. le due bolle *Cupientes judeos*, Roma, 2 marzo 1542, e *Illius qui pro Dominici gregis*, Roma, 19 febbraio 1543 (cfr. nota 5). Esse si rifacevano ai *Decretum de judeis et neophytis* e *Decretum de his qui volunt ad fidem converti*, approvati nella XIX sessione (7 settembre 1434) del Concilio di Basilea, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1962, pp. 459-460.

multitudinem dei neofiti²⁴. A metà Cinquecento l'inasprimento della condizione ebraica e l'incalzare della propaganda cattolica avevano provocato un'impennata nelle conversioni non soltanto di singoli, ma di interi gruppi familiari. La frequenza e la consistenza dei battesimi in massa, registrati negli *Avvisi* di Roma per il 1566-67, traggono conferma e continuità dal carteggio del Sirleto per gli anni 1569-71²⁵. E ne rende ulteriore testimonianza la vasta documentazione notarile sulle sistemazioni finanziarie e patrimoniali conseguenti al mutamento di religione, che si protrae per tutto l'arco degli anni '50, '60 e '70²⁶.

Il battesimo, consacrazione di una fase catechistica di quaranta giorni, avveniva nel corso di una solenne funzione religiosa, cui partecipavano le più eminenti e prestigiose personalità del mondo ecclesiastico, diplomatico, nobiliare, che si prestavano con molto compiacimento a fungere da padrini. L'onore di assumere il nome di cardinali, quali Michele Ghislieri, Guglielmo Sirleto, Carlo Borromeo, Cristoforo Madruzzo, o di principi, come Guidubaldo e Francesco Maria Della Rovere, e Ferdinando de' Medici²⁷, poteva toccare a ogni

²⁴ *Sacrosanctae Catholicae Ecclesiae*, Roma, 29 novembre 1566, *Bullarum...* cit., VII, 1862, pp. 489-494. Dopo una serie di traslochi la sede definitiva della Casa verrà stabilita a Santa Maria dei Monti.

²⁵ BAV, *Urb. Lat.* 1040, ff. 244 v-246 r, 264 r, 283 v, 315 v, 362 r, 389 r, 402 r. I volumi del carteggio del Sirleto nei quali sono più numerose e frequenti le notizie e lettere relative a neofiti e a battesimi sono *Vat. Lat.* 6946, specialmente ff. 98 r-153 v; *Vat. Lat.* 6181; *Vat. Lat.* 6182, parte I; *Vat. Lat.* 6183, parte I; *Vat. Lat.* 6184; *Vat. Lat.* 6190; *Vat. Lat.* 6191, parte I. A utile integrazione può servire A. MILANO, *Battesimi di ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni...* cit., specialmente pp. 140-147, malgrado sia impossibile quantificare i battesimi per la seconda metà del Cinquecento a causa della dispersione dei relativi registri. Il documento n. 13 della petizione «All'ill^{ma} Congregazione particolare deputata dalla Santità di Nostro Signore Pio papa VI... per l'Università degli Ebrei di Roma», Roma, 1789, attribuisce l'impoverimento della comunità ebraica di Roma sotto il pontificato di Gregorio XIII alle numerose conversioni di ebrei ricchi, notizia confermata dalla *Sacrosanctae Catholicae Ecclesiae (nonnulli etiam ex primariis ebrei)*, che però evidentemente retrodata la causale al papato di Pio V. Vi è comunque da ritenere che il riferimento puntuale della suddetta bolla sia alla clamorosa conversione del banchiere Elia Corcos e della sua famiglia ad opera dello stesso papa Ghislieri, cfr. R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., pp. 180-181. Per la «metodica» delle conversioni cfr. anche G. SERMONETA, *Tredici giorni nella casa dei Converti, dal diario di una giovane ebrea del 18° secolo*, in «Michael», I (1972), pp. 261-315.

²⁶ ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Notai capitolini*, Ufficio 16, voll. 5-11; Ufficio 30, voll. 16-18.

²⁷ Per Ghislieri, cfr. *supra* nota 25. Il Sirleto, già rabbino a Costantinopoli, si era battezzato a Roma nel 1579, e aveva poi dato gran filo da torcere al suo padrino, perché intratteneva da Venezia rapporti non troppo chiari con la Sublime Porta, BAV, *Vat. Lat.* 6182, parte II, ff. 592 r, 718 r; *Vat. Lat.* 6946, f. 407 r. Cristoforo Madruzzo di Recanati, che probabilmente si era battezzato negli anni 1560-62, mentre il suo padrino era legato della Marca, negli anni 1573-75 era detenuto sotto l'accusa di aver prestato ad usura anche dopo la conversione, e ancora nel 1582 era sotto processo

neofita, ma era concesso di preferenza a membri delle più ragguardevoli famiglie ebraiche. Distinguere il neofita dal suo padrino nella documentazione non è sempre agevole per noi, ma il largo uso di titoli onorifici e di distinzioni sociali tende a ridurre il margine di incertezza, cui concorre, d'altro canto, la quotidiana esistenza, che finisce per riassorbire nell'anonimato il nuovo cristiano.

L'entusiasmo con il quale, allo schiudersi del pontificato di Pio V, i cardinali avevano pubblicamente patrocinato il battesimo di gruppi di ebrei, era destinato a entrare presto in crisi. « Domenica passata il card. Alessandrino battezzò alla Minerva dopo pranzo 25 hebrei », scrive compiaciuto un osservatore nell'agosto del 1566²⁸. Ma dieci anni più tardi quello stesso autorevolissimo prelado motivava lucidamente il suo rifiuto a ripetere quell'esperienza: « È molto tempo ch'io feci resolutione di non tenere, né far tenere figlioli a battesimo, sì per la moltitudine di quelli che mi ricercavano, come per truovarmene già tanti che non giudicai bene d'andar moltiplicando. Et benché hora il mondo non stimi quest'attione più che tanto di levar figlioli, nondimeno io la tengo per un grand' obbligo »²⁹. Parole molto simili scriveva il Borromeo, scusandosi di non voler tenere a battesimo la figlia del neofita Guglielmo Sirleto, che non sarebbe stato in grado di seguire nella vita e nell'istruzione cristiana³⁰.

Era un atteggiamento che, alimentato da casi singoli, stava assumendo un valore generale. Un figlioccio ed omonimo del cardinale ambrosiano, Carlo Borromeo, era in carcere a Macerata assieme ad un altro neofita. « Vivono da mali cristiani et sono la ruina di molto numero di case con gli contratti usurarii et stocchi et civanzi che di conto fanno, oltre alla mala vita loro in altro genere, che per honestà tacio a V. S. Ill^{ma} », scriveva il commissario al cardinale Sirleto, assicurandolo che già prima di ricevere la sua raccomandazione,

per lo stesso reato, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6191, parte II, f. 526 r; *Vat. Lat.* 6192, parte I, f. 245 r-v, BAM, G 297 Inf., ff. 133-134. I due Della Rovere, battezzati dall'arcivescovo di Urbino Felice Tiranni, rientrano nella loro città, dove, con l'avvento del nuovo duca, « è ritornata l'età dell'oro », BAV, *Vat. Lat.* 6192, parte II, f. 143 r. Notizie sul battesimo di Ferdinando de' Medici sono in ASV, *Segreteria di Stato. Nunziatura di Firenze*, reg. 8, f. 142 r. Per altri esempi cfr. R. SEGRE, *Neophytes during the Italian Counter-Reformation: Identities and Biographies*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1975, pp. 131-142.

²⁸ Giovanni Andrea Caligari al cardinale Giovanni Francesco Commendone (che si trovava ad Augusta), Roma, 24 agosto 1566, ASV, *Lettere principi*, reg. 23, f. 295 r. Ecco come la notizia è riportata negli *Avvisi* di Roma del 17 agosto 1566: « Dimane si battezzano per mano d'un cardinale, presente il papa, fra maschi et femine, in la Minerva 26 hebrei convertiti voluntariamente alla fede di Christo, et mossi dalla gran devotione, bontà et santità di vita che vegono di continuo in N. S^{re} », BAV, *Urb. Lat.* 1040, f. 283 v. Cfr. anche nota 32.

²⁹ Michele Bonelli a Camillo Ghislieri, Roma, 23 agosto 1576, *ibid.*, *Barb. Lat.* 5796, f. 111 v.

³⁰ C. Borromeo a C. Speciano, Brescia, 20 aprile 1580, BAM, F 56 Inf., f. 371 v, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., p. 225. Cfr. *supra* nota 27.

quel detenuto dal nome illustre era trattato con « molta più agevolezza di quello che ha meritato »³¹.

Un caso diverso ma analogo era occorso al cardinale Alessandrino. Stavolta in provincia di Macerata, e precisamente a Montecchio, erano stati imprigionati Andrea e Modesta che, secondo la fede notarile dell'Arciconfraternita, figuravano fra i venticinque battezzati alla Minerva dal cardinale nell'agosto 1566. Figli entrambi di Giuseppe di Anagni, si erano chiamati da ebrei Angelo e Gentilesca. Ora giravano la Marca esibendo licenze di questua intestate « alcune ad Andrea et Modesta sua moglie, altre ad Andrea et Laura sua moglie, altre ad Andrea et Gentilesca sua moglie, per il che... è venuto in gran sospetto che 'l detto Andrea, dopo fatto cristiano, non usi brutto incesto con la sorella carnale, imponend'al mondo in vilipendio della vera e cristiana fede »³².

A suscitare i primi dubbi su questa coppia erano stati i dati somatici (« simili assai di lineatura, corpo et colore »), che sono un elemento costante nelle descrizioni dei neofiti. Il vescovo di Cremona (e futuro papa Gregorio XIV), per assicurare il Borromeo che un ebreo, detenuto a Casalmaggiore per moneta falsa, era già avviato sul sentiero della vera fede, precisa che « per quanto si può giudicare dall'esteriore, egli è più sollecito di salvar l'anima col santo battesimo che non è della salvezza et liberatione corporale »³³. La predisposizione dell'anima si rispecchia cioè nell'aspetto luminoso e gioioso del catecumeni; e si pone come argomento decisivo nel caso di battesimi contrastati, quali — come vedremo — quelli dei fanciulli.

Era certamente uno spettacolo edificante assistere alla sfilata dei neofiti vestiti di bianco fra preghiere di ringraziamento e inni di gioia e gloria, e con l'afflusso di folle di devoti. Nell'organizzare la cerimonia, le autorità ecclesiastiche si dimostravano sensibili a questo aspetto: il vescovo di Siena riteneva che fosse preferibile spostarla a Ognissanti « quando i gentilhomini, che la maggior parte in questo tempo villeggiano, saranno ritornati »³⁴, mentre l'arciprete di Veroli concordava con il parere del massaro del comune che l'unico periodo dell'anno opportuno per assicurare ai neofiti il sostentamento fosse la « ricolta », anche se i fedeli erano allora intenti più al lavoro dei campi che non alla devozione e alla messa³⁵. A Benevento il vicario

³¹ Giulio Scalfenati (?) a G. Sirleto, Macerata, 26 ottobre 1582, BAV, *Vat. Lat.* 6194, parte II, f. 515 r.

³² Francesco (cognome illeggibile) a G. Sirleto, Macerata, 2 giugno 1580, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6193, f. 573 r. Laura era stata moglie di Andrea, morta prima che questi si convertisse. Cfr. anche nota 28.

³³ Nicola Sfondrati a C. Borromeo, Cremona, 12 dicembre 1570, BAM, F 86 Inf., f. 20 r-v, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., p. 202.

³⁴ Fra Alessio a G. Sirleto, Siena, 22 settembre 1577, BAV, *Vat. Lat.* 6192, parte II, ff. 674 v-675 r.

³⁵ Arciprete e massari della comunità a G. Sirleto, Veroli, 11 febbraio 1571, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6184, parte I, f. 95 r.

e i consoli cittadini si rivolgono al Sirleto per ottenere dal pontefice un giubileo per quanti assistano al prossimo battesimo di venti ebrei³⁶. Ma il cardinale taglia corto: « N. S^{re} va rettenuto nelle indulgentie » « et ha ristretto la mano in questo particular »³⁷.

In realtà al Sirleto gli effetti scenografici ed edificanti delle conversioni stavano ben poco a cuore: quello che più di ogni altra cosa gli premeva era che la Chiesa recuperasse intatti i suoi valori originari ed autentici. La norma che limitava i battesimi al sabato di Pasqua e di Pentecoste doveva essere inflessibilmente ripristinata; e il fatto che i gentiluomini senesi non vi partecipassero sembra averlo lasciato del tutto insensibile. Questo suo atteggiamento appare riflesso nelle considerazioni del suo più vicino e fedele collaboratore, Curzio de Franchi, rettore della Casa dei catecumeni di Roma:

« Né si lasci persuadere V.S. Ill^{ma} ...a far altro battesimo da qua a Pasqua, acciò non se interrompino per rispetti particolari li istituti antichi, che già si sono riposti in uso per molti anni adietro con molta aedificatione del populo et esultatione della Santa Chiesa, de' quali sacri istituti non dubito che V.S. Ill^{ma}, amicissima dell'antiquità, non ne habia a esser tenace »³⁸.

Rispondenza nell'ascetico cardinale protettore dei catecumeni trovava anche un « antico costume della Casa », che il rettore de Franchi giudica « ragionevolissimo »: quello di « sequestrare » le mogli dei neofiti, che si rifiutano di seguire nella conversione i mariti, « acciò si possino eshortare e persuadere in luogo libero senza che siino dissuasi dai loro hebrei »³⁹. Quello che il prelado chiama « luogo libero » era in realtà una camera strettamente sorvegliata, nella quale la persona veniva rinchiusa dopo essere stata trascinata a forza fuori del ghetto⁴⁰. E l'esercizio di questa violenza, se poteva essere formalmente sancito in territorio pontificio, rischiava di suscitare proteste, o addirittura conflitti diplomatici, se esteso ad altri Stati italiani. Quale fosse la procedura usata lo possiamo vedere dal piano di battaglia che fra Dionigi Costaciario, inquit-

³⁶ Vicario a G. Sirleto, Benevento, 28 giugno 1569; catecumeni di Benevento a G. Sirleto; consoli e città di Benevento a G. Sirleto, entrambe datate Benevento, 29 giugno 1569, BAV, *Vat. Lat.* rispettivamente a ff. 21 r-22 r, 13 r, 14 r.

³⁷ G. Sirleto ai consoli e città di Benevento; G. Sirleto al vicario, entrambe datate Roma, 5 luglio 1569, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6946, rispettivamente a ff. 138 r, 138 v. Cfr. anche le proteste del cardinale Paleotti a Carlo Borromeo per l'inflazione di indulgenze in P. PRODI, *Il cardinale...* cit., II, p. 132.

³⁸ Curzio de Franchi a G. Sirleto, Napoli, 27 gennaio 1582, BAV, *Vat. Lat.* 6194, parte I, f. 264 r. Per notizie sul de Franchi e i motivi del suo soggiorno a Napoli, cfr. R. DE MAIO, *Bonsignore Cacciaguerra: un mistico senese nella Napoli del Cinquecento*, Milano-Napoli 1965, pp. 33-34.

³⁹ C. de Franchi a G. Sirleto, Napoli, 27 gennaio 1582, BAV, *Vat. Lat.* 6194, parte I, f. 264 r.

⁴⁰ G. SERMONETA, *Tredici giorni...* cit., p. 300.

sitore di Firenze, delinea nel 1583 al Sirleto a proposito di un neofita di eccezione:

« di subito ch'io havrò aviso del batesimo di mastro Vitale, io levarò dal ghetto de' giudei tutta la famiglia, la metterò in casa de gentilhuomini e qui io non mancarò con quello che me darà il Signore Dio di persuaderla alla fede catollica e mandarla poi costà a battezzare »⁴¹.

In questo caso il governo granducale collaborò e il neofita, assunto il nome di Vitale de' Medici, si dava a un attivo e minaccioso proselitismo, suscitando gravi e non incruenti disordini⁴². Se era stato seguito nella sua nuova vita dai figli maschi, l'ex rabbino non lo era stato né dalla moglie (« più che mai persevera nella sua perfida ostinatione », egli si lamentava), né dalle figlie. La minore era « stata tenuta in casa di Loro Altezze molti mesi » prima di cedere; ma la maggiore era così inflessibile da indurre lo stesso pontefice a disporre l'internamento in un monastero, dove « il diavolo » che la dominava sarebbe stato finalmente sconfitto⁴³.

⁴¹ D. Costaciario a G. Sirleto, Firenze, 27 marzo 1583, BAV, *Vat. Lat.* 6195, parte I, ff. 100 r-101 r. Su questo personaggio, cfr. F. PARENTE, *Il confronto ideologico...* cit., pp. 324-325, che riporta anche brani di sue prediche tenute agli ebrei per la loro conversione. A descrivere i sistemi spicci usati dal Costaciario per convincere gli ebrei a battezzarsi era stato quasi tre lustri prima il segretario del Sant'Uffizio di Ancona: « Si deve advertire la importanza de tanto sachamento del baptismo in che si conferisce acio poi non si usi in mala parte tanta dignità, sì come oggi si vede per experientia. È occorso adunque che una femina grecha, madre di una meretrice, andò dal s^r rev. vicario del rev^{mo} mons^r nostro vescovo, al quale disse havere uno hebreo nella sua casa, che voleva baptizarsi. S. S^{ria} Rev^{ma}, veduto il cativo mezzo, con molta prudenza et zelo christiano ordinò che fussi condotto da S. S^{ria} Rev^{ma}, et comparso et interrogato, lo esortò andar a Roma a presentarsi alla venerabile Archiconfraternita...; parve che questa cosa non molto la sodisfacesse, ma partito, se ne andò dal rev^{do} p. Predicatore, persona molto da bene e litterata di Santo Francesco, nominato mastro Dionigi Costaciario regente, il quale, mosso da carità et per far cosa grata a Dio, si offerse maestrarlo et insegnarlo. Così ne sopraggiunsero doi altri, di modo che in doi dominiche passate si baptezorno nella istessa chiesa di S. Francesco et lì con molta solennità furno abbracciati ». Vincenzo Regio a G. Sirleto, Ancona, 30 aprile 1569, BAV, *Vat. Lat.* 6184, parte I, f. 172 r.

⁴² Nunzio Valerio Corbara a Tolomeo Gallo, cardinale di Como, Firenze, 6 novembre 1583, ASV, *Segreteria di Stato. Nunziatura di Firenze*, reg. 8, f. 142 r; Firenze, 7 aprile 1584, *ibid.*, f. 235 r: all'uscita dalla predica del giovedì santo a San Benedetto, Vitale era stato gravemente ferito al collo, « si stima che sian stati giudei ». Delle sue *Omellie fatte alli Ebrei di Firenze nella Chiesa di Santa Croce*, appena apparse « In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, 1585 », così parla Vitale al cardinale Sirleto in una lettera, datata Firenze, 3 agosto 1585: « ...puotere mostrare a' peccatori la via della penitenza, et questo per mezzo delle Sacre Lettere. Però ho fatto in ciò alcune fatiche, pigliando occasione di fare ragionamenti pubblici et agli hebrei et agli cristiani per salute dell'anime loro. Questi miei ragionamenti, persuaso, anzi violentato dagli amici, l'ho messi fuori alla stampa per pubblica utilità », BAV, *Vat. Lat.* 6195, parte II, f. 866 r. Cfr. F. PARENTE, *Il confronto ideologico...* cit., p. 325.

⁴³ Sulle varie fasi dell'operazione di conversione della famiglia, che si protrae per tutto il 1583, BAV, *Vat. Lat.*, 6946, ff. 368 v-369 r, Roma, 28 maggio 1583: *Vat. Lat.*

Ma se il sequestro di adulti, o di interi nuclei familiari, a scopo di convertirli, rappresentava una misura nuova, suggerita dall'ansia controriformistica di risolvere in modo definitivo il problema ebraico — ed era avvertito dallo stesso Sirleto come una necessaria emergenza — il ratto dei fanciulli era invece una pratica antica. E antica era anche l'accusa alle famiglie ebraiche di nascondere i propri figli, per impedirne la conversione. Si muoveva in una prassi ormai consolidata il cardinale Borromeo, quando impartiva al vescovo di Cremona le istruzioni necessarie a salvare una « giovine hebrea ». Questa non osava « scoprirsi per timore degli hebrei et massime delli suoi medesimi che la metterebbono come in priggione »; occorreva dunque porla « all'improvviso in qualche luoco sicuro, per mandarla poi a Milano, ovvero, quando ciò non si possa commodamente fare, ritenerla et farla battezzare in Cremona »⁴⁴. Guardie armate che penetrano nei ghetti alla ricerca di fanciulli, che si pretendono battezzati e « sequestrati » dai loro genitori ebrei, o fanciulli « sequestrati » in casa di cristiani, perché desiderano convertirsi, sono vicende ricorrenti nella storia ebraica, e sono sempre storie drammatiche, di violenza e di angoscia⁴⁵.

L'ombra di un altro potente cardinale, Alessandro Farnese, si delinea nello zelo di conversione che fa capo alla corte di Urbino e alla sorella di lui, la duchessa Vittoria. Se nel 1565 le viene affidata una fanciulla decenne di Spoleto, all'indomani del battesimo, perché la allevi al suo servizio⁴⁶, sette anni più tardi si presenta una situazione ben più tesa. La bambina questa volta è di Cagli; ma prima ancora che sia celebrato il battesimo, la sua famiglia ha

6195, parte I, f. 276 r, Firenze, 14 ottobre 1583; *Ott. Lat.* 2452, f. 171 r, Firenze, 10 dicembre 1583; ASV, *Segreteria di Stato. Nunziatura di Firenze*, reg. 8, ff. 36 r, 105 v, 125 r, 142 r; BAM, G 299 Inf., f. 249, Roma, 20 luglio 1583. Il diavolo, che ostacola la conversione, è un tema ricorrente: « sono venute molte anime al santo battesimo e che 'l demonio, che vede questo, cercare di traversare quanto può per impedire la conversione », BAV, *Vat. Lat.* 6194, parte I, f. 263 r. « Guadagnar l'anime, levandole dalle mani del diavolo », *ibid.*, *Vat. Lat.* 6195, parte I, f. 384 r.

⁴⁴ C. Borromeo a N. Sfondrati, Milano, 26 dicembre 1570, BAM, P 5 Inf., f. 650 r, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., p. 203.

⁴⁵ Una lapidare sentenza della Congregazione dei cardinali del Sant'Uffizio del 28 settembre 1588 dà la misura del problema: « Ill^{mi} [cardinales], audita instantia hebreorum, qui petunt ordinari ne a christianis eorum pueri hebrei auferantur pro illis baptizandis, ordinant quod in predictis servantur sacri canones », BAV, *Barb. Lat.* 1503, f. 43, edito in L. VON PASTOR, *Allgemeine Dekrete der römischen Inquisition aus den Jahren 1555-97 nach dem notariatsprotokolle des S. Uffizio zum erstenmale veröffentlicht*, in « Historisches Jahrbuch », Bd. XXXIII (1912), pp. 522-523. Il rischio di disordini era ben presente a Paolo V, quando il 26 aprile 1618 decretò che a un cristiano non era lecito battezzare fanciulli ebrei « nisi, ubi nulla spes adsit quod huiusmodi pueri possint supervivere, nec adsit scandalum », BAV, *Ott. Lat.* 2532, f. 190 v. Cfr. anche G. SERMONETA, *Tredici giorni...* cit., *passim*.

⁴⁶ Alessandro Farnese alla duchessa d'Urbino, Roma, 16 giugno 1565, ASV, *Fondo Borghese*, II, reg. 460, ff. 194 v-195 r. La neofita è « di così gratioso aspetto che mostra non havere men bello il capo di quello che ha l'animo..., et così ella harà la sua parte in questa santa operatione, io riceverò singolarissimo piacere et contento d'animo ».

cercato in ogni modo di recuperarla. Siamo in terra urbinata, e il Sirleto sa di potersi muovere con la stessa determinazione che gli compete nella giurisdizione pontificia: « Qui si è risoluto con il parere di molti che la putta non si rendi in modo veruno alli parenti hebrei, ma che, attesa la sua tenera età, si superseda nel battesimo per qualche tempo, finché per la continuata sua istanza o altre cause si debba credere tal sua richiesta non esser veramente da altro che da Spirito Santo »⁴⁷. Un mese più tardi, il vescovo di Cagli poteva tranquillizzare il cardinale: la fanciulla era stata portata a Pesaro dalla duchessa « nella corte sua, che è quasi uno monasterio »⁴⁸.

Non c'erano sfumature d'incertezza nel cardinale Farnese che nel 1566 aveva celebrato una serie di battesimi, organizzando subito dopo una festa per trentaquattro cardinali⁴⁹: per questo prelado dalla vocazione politica, il problema ebraico si inseriva fra le incombenze pastorali che andavano assolte con buona e spedita efficienza amministrativa e mondanità. Ma per il Sirleto, nonostante la fredda determinazione che in questa come in altre circostanze sembrava guidarlo, il dubbio troppo spesso affiorante sull'efficacia finale di tanti suoi sforzi era difficile da scacciare, e, anzi, il trascorrere degli anni sembrava renderlo più profondo e più molesto.

Non tutte le corti erano così solidali e remissive di fronte ai suoi ordini, come quelle di Firenze e di Urbino. Il duca di Ferrara, ad esempio, protestava senza mezzi termini, perché una bambina di quattro anni era stata trafugata (« robbata », come scriveva con esasperazione Alfonso II) dai famigli dell'arcivescovo, che di notte avevano invaso il ghetto⁵⁰: va bene che si trattava della figlia di un neofita, il senese Samuele Hanau⁵¹, ma ora chi si sarebbe preso

⁴⁷ G. Sirleto a Felice Tiranni (arcivescovo di Urbino), Roma, 13 settembre 1572, BAV, *Vat. Lat.* 6416, f. 304 r.

⁴⁸ Paolo Maria Della Rovere a G. Sirleto, Cagli, 25 ottobre 1572, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6191, parte II, f. 413 r.

⁴⁹ G. A. Caligari a G. F. Commendone, Roma, 3 febbraio 1566, ASV, *Lettere principi*, reg. 23, f. 209 v.

⁵⁰ Alfonso II d'Este a G. Sirleto, Ferrara, 4 dicembre 1583 e altra lettera dello stesso tenore, datata Goro, 16 maggio 1584, BAV, *Vat. Lat.* 6183, ff. 231 r e 245 r. A descrivere il rapimento è lo stesso vescovo di Ferrara, Paolo Leoni, che aveva fatto eseguire l'ordine pontificio, trasmessogli « intorno a mezz'ora di notte » tramite la duchessa d'Urbino: « Ond'io... mandai gl'esecutori in casa di quelli hebrei, dove si trovava essa putta... et quantunque essi hebrei si sforzassero di trafficarla fuori di quella casa per una porta secreta, nondimeno non venne loro fatto, perciocché da quella parte istessa vi erano poste genti, le quali presero la putta et in effetti nanti le due hore di notte si trovò in casa della sudetta signora » duchessa Lucrezia d'Este, BAV, *Vat. Lat.* 6195, parte II, f. 483 r, Ferrara, 2 giugno 1584.

⁵¹ Samuele Hanau, cui il papa aveva « ordinato » di andare a Siena a riprendersi moglie e figli, per portarli a Roma a battezzare, aveva ricevuto il salvacondotto e la promessa di assistenza del granduca di Toscana. G. Sirleto a Ferdinando de' Medici, Roma, 3 settembre 1583, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6946, ff. 375 v-376 r. La risposta del granduca è in *Vat. Lat.* 6183, parte II, f. 226 r, Il Poggio, 19 ottobre 1583.

cura della piccola Leonora? Né a Ferrara, né a Urbino si aprivano porte per lei⁵², dopo che il suo destino aveva pur agitato la cancelleria medicea, l'estense e la pontificia. Il cardinale protettore si trovava giorno per giorno di fronte al problema concreto di avviare queste anime, così faticosamente conquistate, non solo alla salvezza spirituale, ma anche ed insieme sul cammino terreno.

« Si dura fatica a trovar chi gli riceva rispetto alle spese et io lo so di prova... ché m'è convenuto andare a casa per casa a domandar limosine per lo vitto e vestito e dette fanciulle sono di bello aspetto e di buon ingegno »⁵³.

Era un'esperienza diffusa cui occorreva porre rimedio.

Pio V aveva avuto idee chiare in proposito: un *Avviso*, che circolava per Roma alla fine di maggio del 1569 (nei giorni cioè nei quali il decreto di espulsione degli ebrei diventava esecutivo), rende bene il suo pensiero: « Dice di voler [che] li putti, che hora si trovano [nella Casa dei catecumeni], siano messi all'arte, et quelli che sono per riuscire in lettere darli al seminario, che gli esserciti »⁵⁴. Con una sfumatura di maggiore concretezza, ma una volta ancora in sostanziale sintonia col pontefice, Carlo Borromeo riteneva necessario avviare i fanciulli ebrei dopo il battesimo « a studii, ovvero a servire qualche gentilhom o luogo pio, o a negotii o ad arte honesta e non pericolosa per l'anima »⁵⁵. « Studi » voleva dire anche per lui, seminario e carriera ecclesiastica, senza però escludere quei conventi di mendicanti che già in passato avevano saputo trasformare i neofiti in celebri predicatori e insostituibili censori di libri ebraici. Qualcuno poteva fare il cortigiano: per i più la soluzione giusta era entrare come garzone in una bottega artigiana. Questo il programma del cardinale milanese, che si doveva sì rivelare di difficile attuazione, ma che era stato da lui definito e sentito con organica chiarezza.

Tanta sicurezza di propositi mancava al Sirleto: i neofiti, affidati alle sue cure, erano « nuove piante » (traduzione letterale dal greco) — come li aveva definiti quando era ancora fresco della sua carica — e come tali « han bisogno esser coltivate et sovenute con ogni sorte di aiuto »⁵⁶. Caso per caso, egli

⁵² P. Leoni a G. Sirleto, Ferrara, 14 luglio 1584, BAV, *Vat. Lat.* 6195, parte II, f. 522r.

⁵³ Fra Andromaco (un regolare, non identificato, addetto alla catechesi delle ebreie neofite ricoverate a Santa Monica) a G. Sirleto, Siena, 10 novembre 1580, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6193, parte II, f. 624r-v.

⁵⁴ *Ibid.*, *Urb. Lat.* 1041, parte I, f. 84v, Roma, 28 maggio 1569. In linea con questo progetto, Gregorio XIII istituiva nel 1577 il Collegio ecclesiastico degli adolescenti neofiti, per preparare all'azione missionaria i neofiti e i loro figli, *Bullarum...* cit., VIII, 1863, pp. 188-191.

⁵⁵ C. Borromeo al suo vicario Giovanni Paolo Caimo, Brescia, 1 novembre 1580, BAM, P 19 Inf., f. 190r-v, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., p. 229.

⁵⁶ G. Sirleto al vicario di Benevento, Roma, 5 luglio 1569, BAV, *Vat. Lat.* 6946, f. 138v. Analoghi concetti esprimeva la Congregazione dei Cardinali del Sant'Uffizio,

riteneva suo dovere intervenire: ora per reperire loro un primo rifugio nel palazzo di qualche pio signore; ora per mitigare le pene nelle quali troppo sovente incorrevano. La denominazione ufficiale di protettore dei catecumeni si addiceva, senza alcuna forzatura, al suo temperamento e alle concrete forme del suo operare. Non costituiva invece per lui uno stimolo acuto e pressante chiedersi quale fosse il ruolo più opportuno da assegnare a questi nuovi cristiani nella società che li veniva assorbendo. Una visione contingente, insomma, e sostanzialmente astratta.

Subentrato nel 1568 al cardinale Giovanni Michele Saraceno nella sovrintendenza alla Casa dei catecumeni, il Sirleto si trovò presto di fronte ad una situazione nuova, che il suo predecessore non aveva dovuto affrontare: l'istituzione era a carico finanziario delle comunità ebraiche dello Stato pontificio, e queste stavano per disperdersi e scomparire⁵⁷. L'invio nel novembre di quello stesso anno di due commissari con giurisdizione rispettivamente sulla Romagna e sulla Marca d'Ancona⁵⁸ metteva a nudo, oltre alla ben prevedibile reticenza

rimproverando il vescovo di Macerata per le «persecuzioni» cui era sottoposto il neofita Madruzzo (cfr. nota 27): «all'offitio di V.S. se appartiene di mostrarsi piena di carità con tutti, ma sopra agli altri con queste piante novelle..., imperò che l'essacerbarli non è altro che dare scandalo a loro medesimi et tentatione grande et levare l'animo agli altri, che sono fuori del grembo di Santa Chiesa, di lasciare l'infedeltà»; e la Congregazione ripeteva in una missiva al cardinale Marcantonio Colonna (legato della Marca): «simil sorte di huomini, venuti di fresco alla nostra santa fede, si devono trattar meglio et con più carità che gli altri, come piante più tenere et più soggetti alle tentationi et facili a scandalizzarsi, che non sono li christiani vecchi», BAM, G 297 Inf., ff. 133-134, Roma, 8 maggio 1582.

⁵⁷ A partire dal 1554 Giulio III aveva imposto una tassa di 10 ducati d'oro a ciascuna delle 115 sinagoghe dello Stato pontificio, per provvedere alle necessità della Casa dei catecumeni. Malgrado il costante declino del numero delle sinagoghe, conseguenza delle misure restrittive di Paolo IV (una per nucleo ebraico) e della scomparsa di numerose comunità, l'onere di pagare per le cosiddette sinagoghe «fallite» non venne meno e ricadde in maniera sempre più rilevante sugli ebrei di Roma. L'elenco delle sinagoghe nel 1569 è riprodotta in M. STERN, *Urkundliche Beiträge...* cit., pp. 144-145. E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège et les juifs. Le ghetto à Rome*, Paris 1891, pp. 300-302, pubblica il bilancio della Casa dei catecumeni nei tre anni precedenti la gestione del Sirleto. Nell'autunno del 1568 un memoriale segnalava al cardinale che «la spesa cresce, l'entrate si scemano et le poche che restano non se possono rescuotere» e sollecitava l'invio dei commissari. Da parte sua, il Sirleto affermava: almeno «ci fosse stato del pane» e ne traeva motivo per affrettare la nomina di Felice Crespino a esattore delle quote dovute dagli ebrei della Marca alla Casa. Il cardinale protettore così descriveva le difficoltà che doveva affrontare ad appena un mese dall'entrata in vigore della bolla *Hebreorum gens*: «massime trovandosi la Casa di qua in necessità grande, ché non sappiamo che fare, essendoci mancate l'entrate de sinagoghe et non havendo sin qui assegnamento alcuno», BAV, *Vat. Lat.* 6792, parte I, f. 81; *Vat. Lat.* 6946, f. 121 v, Roma, 4 dicembre 1568; f. 138 v, Roma, 5 luglio 1569.

⁵⁸ Giovanni Battista Uberti di Rimini e Felice Crespino di Ravenna furono confermati dal Sirleto nella carica di commissari, rispettivamente per la Legazione di Romagna

degli ebrei di fronte a un contributo per loro così umiliante e odioso, l'effettiva difficoltà di tassare comunità in via di rapido disfacimento. Nel tentativo di « salvar la capra e il cavolo », l'esattore per la Marca suggeriva qualche espediente⁵⁹: il sequestro dei crediti ebraici, ponendone a frutto i proventi; o, addirittura, la deroga all'espulsione per quei centri — come, ad esempio, Fermo — dove le autorità comunali avevano dimostrato di voler continuare ad accoglierli.

I fatti però erano sostanzialmente compiuti: alla Casa dei catecumeni resterà la liquidazione di alcune sinagoghe e di qualche cimitero, sovraccarichi di partite debitorie da estinguere e di diritti acquisiti o pretesi da parte di neofiti e di cittadini locali⁶⁰. Al cardinale protettore incombeva una *routine* di « spese et fastidio » da sopportare con spirito cristiano: il suo compito era quello, perché « questi neofiti sono persone che, per venir dall'ebraismo, hanno delle imperfezioni assai »⁶¹.

Ma il suo sguardo non varcava questi ristretti confini ecclesiastici: gli era difficile comprendere perché il tanto lucido e deciso Borromeo lasciasse cadere ogni proposta di aprire una Casa dei catecumeni nello Stato di Milano, sia

e la Marca d'Ancona, già attribuita loro dal cardinale Saraceno. I sistemi da loro adottati per incassare con rapidità le quote assegnate alle varie comunità ebraiche della tassa sulle sinagoghe e per accrescerle mediante indagini sui « transgressi » compiuti dagli ebrei alla *Romanus pontifex*, sono descritti con molti particolari nel loro carteggio col Sirleto e nelle numerose proteste e lamentele, che giunsero al cardinale protettore, con non poco suo imbarazzo. Cfr. specialmente BAV, *Vat. Lat.* 6946, *passim*; *Vat. Lat.* 6182, parte I; *Vat. Lat.* 6190, parte I, *passim*.

⁵⁹ F. Crespino al referendario Ghislieri, Macerata, 23 dicembre 1568, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6416, ff. 75 r-76 r.

⁶⁰ Ad Orvieto, ad esempio, la Casa sequestra « una casa e terra delli hebrei » e incassa 50 ducati da mastro Giovanni Fiorentino, acquirente della sinagoga; a Perugia Bonsignore Finetti « depositario degli argenti dell'Università » non consegna alla Casa tutto quanto avrebbe dovuto aver ritirato dagli ebrei locali. Ad Anagni e a Cori i priori del comune desidererebbero che la Casa rendesse ai neofiti « la scola che già fu delli hebrei », per sostentare questi nuovi cristiani. Ad Ascoli « il campo dove si seppellivano » gli ebrei era già stato da loro venduto prima della loro partenza, e il denaro ripartito fra i più poveri, in gran parte neofiti, BAV, *Vat. Lat.* 6190, parte I, f. 197 r, Ascoli, 15 ottobre 1569; f. 256 r, Orvieto, 24 dicembre 1569; parte II, f. 440 r, Anagni, 20 giugno 1570; *ibid.*, *Vat. Lat.* 6184, parte I, ff. 5 r-6 v, Ascoli, 12 gennaio 1570; *Vat. Lat.* 6193, parte II, f. 401 r, Cori, 23 aprile 1579; *ibid.*, *Reg. Lat.* 2020, parte I, f. 107 r, Perugia, 15 ottobre 1571.

⁶¹ G. Sirleto a Nicola Caetani (cardinale di Sermoneta), Roma, 13 agosto 1582, *ibid.*, *Vat. Lat.* 6946, f. 342 v. Già qualche anno prima il Sirleto si scusava con Carlo Sigonio di non aver ancora letto le sue *Historie*, adducendo « la gravetza dell'età et fatiche, che superano le forze mie, piene di molti districchi et carichi fastidiosi che ho della protezione di catecumeni, neofiti, monasteri », *ibid.*, f. 274 r, Roma, 1° agosto 1579. In realtà, è più probabile che la ritrosia che egli manifestava fosse da attribuire al fatto che condivideva alcune preoccupazioni controriformistiche della Curia nei confronti del Sigonio. Cfr. P. PRODI, *Il cardinale...* cit., II, p. 257.

per non danneggiare « i moltissimi luoghi pii... in gran necessità », sia — sinteticamente e risolutamente — « per altre cagioni »⁶². E compativa, ma non soccorreva, l'arcivescovo di Ferrara, ove la Casa — assai più utile e funzionale che altrove — godeva di scarso favore presso la corte ducale e di modeste risorse⁶³. E a Napoli guardava con un senso misto di ammirazione e di timore: la Compagnia della Concezione della Madonna, composta di persone « nobili, onorate e pie », svolgeva una frenetica attività missionaria verso schiavi, turchi ed ebrei, con uno spirito di crociata che non dispiaceva all'autorità politica spagnola e alla disciplina religiosa teatina⁶⁴. Stentata era, d'altro canto, l'esistenza della Casa di Bologna, intenta soltanto ad amministrarsi i suoi pochi catecumeni e a contendersi le elemosine con le altre opere pie della città⁶⁵. E incerta addirittura l'utilità di erigerne una ad Ancona. A parere dell'inquisitore della città tutti i catecumeni dovevano essere concentrati a Roma sotto il vigilante occhio del Sirleto; « Mons^r mio Ill^{mo}, sono grandi ribaldi, persone cative maligne et inique, né si fanno christiani... ma per qualche poltroneria »⁶⁶.

Abbiamo insistito sui limiti e le incertezze che accompagnano l'azione del cardinale preposto in Curia al coordinamento della politica conversionistica, nel tentativo di far emergere uno stato d'animo che, a fine Cinquecento, si era venuto diffondendo al vertice della gerarchia cattolica. Il Sirleto non giunse mai — e non era nel suo carattere farlo — a esprimere il punto d'arrivo di una

⁶² Padre Alessandro a G. Sirleto, Milano, 18 marzo 1573, BAV, Ott. Lat. 2452, f. 161 r-v; C. Borromeo a G. Sirleto, Milano, 18 marzo 1573, *ibid.*, Vat. Lat. 6191, parte II, f. 470 r-v. Il neofita padre Alessandro noto anche come « maestro Alessandro ebreo », e come « patre hebreo theologo del cardinale Alessandrino » fu un rinomato predicatore, quasi certo identificabile con « fra Seraffino, al secolo Alessandro ebreo », che negli anni '80 risiedeva in un convento dell'Aquila. Di lui il cardinale William Allen scriveva nel 1581: « per eloquenza, per scienza e per zelo è riuscito predicatore de' più eccellenti ch'habbia hoggidi la christianità et d'uno spirito veramente che pare che somigli a quello de San Paulo », *ibid.*, Vat. Lat. 6183, parte II, f. 174 v, Roma, 7 gennaio 1581; *ibid.*, Reg. Lat. 2020, parte I, f. 205 r, Penne, 16 maggio 1582.

⁶³ P. Leoni a G. Sirleto, Ferrara, 18 maggio 1583, *ibid.*, Vat. Lat. 6182, parte II, f. 642 r; Vat. Lat. 6195, parte II, f. 384 r, Ferrara, 18 febbraio 1584.

⁶⁴ Scipione Burali (cardinale di Napoli) a G. Sirleto, Napoli, 25 ottobre 1577, *ibid.*, Vat. Lat. 6192, parte II, f. 682 r-v; G. Sirleto a Giovanni d'Avalos, Roma, 6 maggio 1580, Vat. Lat. 6946, f. 288 v. Decisivo fu il contributo che a questa Compagnia diede Curzio de Franchi, che a cavallo degli anni '80 trascorse lunghi periodi a Napoli (cfr. nota 38), *ibid.*, f. 288 v, Roma, 27 aprile 1580.

⁶⁵ Cfr. a questo proposito una serie di lettere di G. Paleotti a G. Sirleto: *ibid.*, Vat. Lat. 6181, f. 332 r, Bologna, 13 aprile 1569; Vat. Lat. 6184, parte I, f. 144 r, Bologna, 22 giugno 1569; Vat. Lat. 6190, parte I, f. 231 r, Bologna, 9 novembre 1569; Vat. Lat. 6192, parte II, f. 351 r, Bologna, 13 agosto 1575.

⁶⁶ V. Regio a G. Sirleto, Ancona, 30 aprile 1569, *ibid.*, Vat. Lat. 6184, parte I, f. 172 r-v. Nel 1583 Felice Crespino (cfr. nota 57) segnalava al cardinale Sirleto la convenienza (anche economica) « della Casa di catecumeni d'Ancona farla in Loreto et il Collegio in Macerata », *ibid.*, Vat. Lat. 6195, parte I, f. 138 r, 28 aprile 1583.

sua pur ventennale esperienza. Lo farà il Borromeo nel marzo del 1584, ossia verso il termine della sua vita:

« Di questi tali... io gli ho poca fede, et son stato ingannato più volte da questa sorte di persone, et dalla riuscita che hanno fatto i passati, non mi posso indurre a sperare più che tanto di contento: perché sotto pretesto di venire alla nostra fede, ho trovato che molti di loro cercavano et havevano altri fini et interessi temporali con fraudi et inganni »⁶⁷.

Era la fine di un'epoca: la politica delle conversioni era fallita. Le frange che con tanti sforzi si giungeva a staccare dal mondo ebraico si rivelavano effimere, e non ne scalfivano la ostinata e tenace resistenza. Che via indicare dunque ai principi cristiani? Non c'erano alternative al di fuori dell'espulsione, o della soluzione che gli anni di Lepanto avevano favorito e diffuso, la chiusura nei ghetti.

L'età della Controriforma segnava nella storia ebraica italiana questa svolta, che era anche un punto di arrivo o, meglio, di arresto. Nel Seicento non si sarebbero più fatti tanti banchetti per celebrare l'ingresso di neofiti sulla via della salvezza; e ci sarebbero stati meno convertiti famosi in grado di censurare i libri ebraici, ma anche di far filtrare nel mondo cristiano qualche eco e ricordo della loro cultura nativa. L'ebreo, oltre alla congenita vocazione per gli affari, aveva altre attitudini difficili da comprendere: quella, ad esempio, quasi magica, per la medicina.

Ciò che si era rimosso con l'espulsione, o isolato nei ghetti, era un problema che si era rinunciato, non solo a risolvere, ma forse anche a capire. È un senso di malessere che ci pare si riassume nella frase di un cardinale, il genovese Benedetto Giustiniani, vissuto al limite di questa età: disorientato negli affari curiali — egli racconta nel novembre del 1592 — « andavo per palazzo che mi pareva esser un frustato et un hebreo »⁶⁸.

⁶⁷ C. Borromeo a Giovanni Dolfi (vescovo di Brescia), Milano, 5 marzo 1584, BAM, F 71 Inf., ff. 141 v-142 r, edito in R. SEGRE, *Il mondo ebraico...* cit., pp. 254-255.

⁶⁸ Giovanni Samesio al cardinale Pietro Aldobrandini, Roma, 15 novembre 1592, ASV, *Carte Borghese*, pacco 56. Il Giustiniani era tutto fuorché uno sprovveduto, come risulterà poi dal suo *cursus honorum*: legato della Marca, poi di Bologna, prefetto della Congregazione dei vescovi, viceprotettore di Francia.

ABRAHAM MELAMED

THE PERCEPTION OF JEWISH HISTORY IN ITALIAN
JEWISH THOUGHT OF THE SIXTEENTH AND
SEVENTEENTH CENTURIES. A RE-EXAMINATION *

1. There is a long standing debate among scholars as to the degree to which Renaissance historiography influenced the perception of Jewish history among Jewish scholars in Italy of the sixteenth and seventeenth centuries. This debate is essential to determining the basic question of whether sixteenth century Jewish historiography was still essentially « medieval », or if it broke away, in some significant aspects, from the medieval historical view, and initiated the development of modern Jewish historiography.

The two opposing basic positions were presented in the standard histories of Italian Renaissance Jewry. Shulvass stated, a little uncritically, that « the development of Jewish Renaissance historiography paralleled that of the Italian in scope and depth »¹. Cecil Roth held the opposing opinion, that « although there was an unquestionable revival of interest in history among Italian Jews in the Renaissance period, this expressed itself through the medium of episodic chronicles, in the medieval style, rather than in comprehensive histories in the modern sense, such as Machiavelli and Guicciardini had by now introduced to European literature »².

Basically following Shulvass, Ben Sasson attributed the flourishing of Jewish historiography during this period to two chronologically parallel developments. The first was internal, the Iberian catastrophe, which served as an impetus to Jewish historiography. It produced the urge to comprehend the causes, meaning and effects of the catastrophe as an integral part of Jewish history.

* I deliberately did not use here the problematic term « Renaissance » since I did not want to get involved in the debate about the meaning and chronological limits of this period, especially as far as Jewish culture in Italy is concerned. The neutral terms « 16th and 17th centuries » seem to be more appropriate in this context.

¹ M.A. SHULVASS, *The Jews in the World of the Renaissance*, translated by E.I. Kose, Leiden 1973, p. 296.

² C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1964, pp. 310-311.

The second development was external: the humanist culture in Italy, and in particular the development of Renaissance historiography, which provided Jewish scholars with a new conceptual framework in which to consider the meaning of Jewish history and its destination. The coincidence of these two developments provided the basis for a new approach to Jewish history. According to this opinion, it was not at all accidental that the Jewish historiography of this period flourished mainly in Italy, where these two developments coincided. Some of the great historians of the period were Jewish exiles from Spain and Portugal and their descendants who settled in Italy. Towards the end of the sixteenth century, some native-born Italian Jewish thinkers joined the debate about the course and meaning of Jewish history³.

Following Shulvass' enthusiasm about the extent to which Renaissance culture influenced the various aspects of Jewish life, including the historical outlook, Baer almost obsessively searched for the influence of Renaissance historiography in his studies of the historical viewpoints of Abravanel and Ibn Verga⁴.

However, Netanyahu has already shown that the sources of Abravanel's historical worldview are mainly to be sought in medieval theology rather than in Renaissance historiography⁵. Clearly, Abravanel, who, at the end of the fifteenth century, in old age, settled in Italy, could not be as yet meaningfully influenced by Renaissance historiography as it was still in the early stages of its development. It is possible, however, to detect some influences from the broad spectrum of Renaissance humanist ideas upon his political and historical observations⁶.

As for Ibn Verga, Baer assumed that after the expulsion of the Jews from Portugal he came to Italy where he wrote his *Shebeth Yehudah* under the influence of Renaissance culture, including his contemporaries Machiavelli

³ H. H. BEN SASSON, *Le 'Megamot ha 'Cronographia ha 'Yehudit shel Yemei ha 'Beinain u 'Beayoteha*, in *Historionim ve 'Ascolot Historiot*, Jerusalem 1973, pp. 32-33. Also in M. A. MEYER (ed.), *Ideas of Jewish History*, New York 1974, p. 17 [editor's introduction]; A. DAVID, R. Gedalya, *Ibn Yahya's 'Shalshelet ha'Kabbalah' A Chapter in Medieval Jewish Historiography*, in «Immanuel», 12, Spring 1981, p. 61.

⁴ I. BAER, *He'arot Hadashot le'Sefer Shebeth Yehudah*, in «Tarbiz», 6 (1934-1935), pp. 152-179; Id., *Don Isaac Abravanel ve' Yabaso el Ba'ayot ha' Historia ve'ha'Medina*, *ibid.*, 8 (1937), p. 245; Id., introduction to S. IBN VERGA, *Shebeth Yehudah*, ed. A. SHOHAT, Jerusalem 1947, pp. 11-13. Also in his *Galut*, New York 1947, pp. 77 ff.. The same opinion also in A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah and Sixteenth Century Historiography*, *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 253-273.

⁵ B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, II, Philadelphia 1972, esp. pp. 148-149.

⁶ I. BAER, *Don Isaac Abravanel ve'Yabaso...* cit.; B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cit., pp. 166-173; A. MELAMED, *The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma 1983, pp. 401-413, and see below.

and Guicciardini⁷. New research, however, has found that Ibn Verga never came to Italy. After the expulsion he went directly to Flanders where he soon died⁸. Thus, the problem of Ibn Verga's sources is still a puzzle. Reading his *Shebeth Yehudah* it is easy to come to the conclusion that there was a noticeable influence of Renaissance historiography upon his conception of Jewish history, and it is therefore not at all surprising that Baer did so⁹. However, the new findings have reopened the question of Ibn Verga's sources.

On the other hand, Salo Baron, in his studies of Azariah de' Rossi's *Weltanschauung* and historical method, accepted Roth's opposing assessment. In his view, even de' Rossi, who is traditionally viewed as the most advanced Jewish historian of the period, is still essentially « medieval », in comparison with contemporary Italian historians, whose achievements carried Renaissance historiography far beyond the medieval historical viewpoint¹⁰.

Lately, Yerushalmi has reopened this debate. In his revaluation of Jewish historiography of the sixteenth century, he came to the conclusion, echoing Roth, that aside from some secondary influences « We do not find that the spirit of Italian humanist historiography was absorbed into sixteenth century Jewish historiography »¹¹. Yerushalmi maintains that the reasons for the resurgence of Jewish historical writings in the sixteenth century are to be sought in causes which are imminent in Jewish history¹².

Yerushalmi's point of view caused him great difficulties when he came to grip with Azariah de' Rossi's *Meor Einaim*. Unlike Baron, he could not

⁷ I. BAER, *Don Isaac Abravanel ve'Yahaso...* cit., repeated by A.A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah...* cit., p. 259.

⁸ M. BENAYAHU, *Makor al Megorasbey Sefarad be'Portugal ve'zetam aharey Gezerat RaSav le'Saloniki*, in « Sefunot », 11 (1971), pp. 233-263. See also Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, in « Proceedings of the American Academy for Jewish Research », I, 46-47, part II, p. 622, reprinted in his *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Washington 1982, pp. 53-75.

⁹ Yerushalmi, however, in the context of his basic position (see nn. 11 e 12) argues that « If there are external influences in his book they should be sought, as I have long supposed, in the Iberian cultural milieu, that was closest to him » (p. 622). The « Iberian cultural milieu », however, was probably already influenced by the culture of the Italian Renaissance; see S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*, in his collected essays *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. 424, n. 9. See also Y.H. YERUSHALMI, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the « Shebeth Yehudah »*, in « Hebrew Union College Annual », Supplement no. 1, Cincinnati 1976.

¹⁰ S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude to Life*, in *Jewish Studies in Memory of I. Abrahams*, New York 1927, p. 43, and mainly in his *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 205-239, which is a revised translation of his *La Méthode Historique d'Azaria de' Rossi*, in « Revue des Études Juives », 86 (1928), pp. 151-175, 87 (1929), pp. 43-78.

¹¹ Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 622.

¹² *Ibidem*.

deny the great influence of Renaissance historiography upon de' Rossi's historical views¹³. Thus, Yerushalmi had to admit that de' Rossi's book « presents special problems »¹⁴. He solved these problems by presenting de' Rossi as an exception¹⁵.

In Baron's view, de' Rossi, the leading Jewish historian of the period, remained essentially « medieval », just like his lesser contemporaries. For Yerushalmi, de' Rossi was exceptionally « modern » in comparison with his basically « medieval » contemporaries. I shall argue, however, that de' Rossi, although the most daring Jewish historian of the period, still was only one representative of a new trend in Jewish historical thought, who attempted to reevaluate the meaning of Jewish history as a result of the effects of the Iberian catastrophe and the influences of Renaissance historiography¹⁶.

It seems that Yerushalmi came to his conclusion, erroneous in my view, since he consulted only sources which are historiographical in the limited sense of the term, and disregarded other contemporary literary Italian Jewish genres containing historical observations. He also limited himself to the sixteenth century, while the contemporary revaluation of the meaning of Jewish history continued well into the seventeenth century. In addition, Yerushalmi barely related to the conflicting currents in the development of Italian historiography of the sixteenth century, which possibly influenced contemporary Jewish historiography, and as such may shed new light on its development. Yerushalmi's insistence that the flourishing of Jewish historical thought of the period was related only to developments internal to Jewry, can not explain the fact that this phenomenon centred mainly in Italy. Only when we take into consideration the influence of Renaissance historiography can this fact be properly explained.

* * *

Thus, my study will attempt to re-examine the whole issue. It rests upon the methodological assumption that, generally speaking, historical and intellectual developments within Jewry can not be sufficiently explained without relating them to external influences. This is even more the case when dealing with the Renaissance and post-Renaissance Jewish community in Italy, which was more open to influences of the external culture than any other Jewish community before the Enlightenment. Since, in general, Renaissance culture profoundly

¹³ Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., also p. 632.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 620; also p. 632: « Azariah's experiment, however, remained his alone, there were no heirs to his method ».

¹⁶ It is interesting to note that Shulvass, who emphasized the influence of Renaissance historiography upon Jewish historians, used the example of de' Rossi, while Roth, arguing that there was no substantial influence of Renaissance historiography does not mention de' Rossi at all in this context; above, nn. 1 e 2.

influenced contemporary Jewish thought and culture, its influence should be noticeable in particular in Jewish scholars' perception of the meaning and direction of Jewish history.

The focus of this study is not Jewish historiography in the limited sense of the term, that is, the attempt to record the events of the human past which are deemed worthy of remembrance, but mainly *historiosophy*, that is, the idea of history, and in our case, the attempt to understand the meaning and direction of Jewish history. The two should not be confused, although there is an intrinsic connection between them¹⁷. This study also considers the then new historical and literary sources and methodological tools utilized by contemporary Jewish scholars, in their endeavour to understand the meaning of Jewish history.

Thus, the sources consulted for this study were not limited to Jewish histories written during this period, like those of Joseph ha'Kohen, Azariah de' Rossi, Gedaliah ibn Yahiah of Elijah Capsali, but also to other branches of Jewish literature of the period, like the writings of Don Isaac Abravanel, Abraham Portaleone, Leone da Modena and Simone Luzzatto. All of these sources were considered relevant in attempting to detect the influences of Renaissance historiography upon the Jewish conception of Jewish history.

Now, it would be hazardous to maintain that every Jewish thinker and historian of the period was automatically influenced by the new trends in the historical *Weltanschauung*, and thus to obsessively detecting the latter influence on every text. Baer's and Shulvass' overestimation of the influence of Renaissance historiography upon Jewish historians are cases in point.

However, the fact that there was an ever growing influence of the new Renaissance perception of human history upon Jewish thinkers' assessment of their own history can not be denied. They somehow tried, often in vain, to create a composite picture from the medieval tradition which they inherited and the new Renaissance conception of human history. This was the case with all the cultural fields which occupied Italian Jewish thinkers of the period.

The aim of this study is to show how the methodology, sources and *historiosophic* conceptions of Renaissance historiography influenced Jewish thinkers and contributed to a new approach towards the study of Jewish history. This will be attempted by exploring the possible influence of three major aspects of Renaissance and Counter-Reformation Italian historiography upon the Jewish scholars' conception of Jewish history in its development, from the early sixteenth century to the mid-seventeenth century.

2. One of the main attributes of Renaissance historiography was the attempt to give natural and rational explanations to historical occurrences in

¹⁷ Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., pp. 610-613.

place of the theological reasoning which was prevalent in the medieval view of history. This amounts almost to the secularization of history. Medieval God-centred history was gradually replaced by modern man-centred history¹⁸.

Likewise, some Jewish thinkers of the period, though they never totally gave up the theological explanation of historical occurrences, were clearly influenced by this trend in Renaissance historiography, and applied it to their study of Jewish history.

The fact that they were still heavily dependent on the Divine factor in history, does not necessarily mean that they were still essentially « medieval », as some scholars have concluded¹⁹. These Jewish thinkers could never give up the belief in the central role Divine Providence has to play in the course of history, not because they were still « medieval », but rather because they were Jewish. Only after the Enlightenment would some Jewish historians totally disregard the Divine factor in history.

Moreover, it would be inaccurate to assume that Italian Renaissance and Counter-Reformation totally gave up the belief in Divine influence. Even historians of the « secular » Florentine school, like Machiavelli, Guicciardini and their followers, at times had to resort to the influence of fortune, the « pagan » equivalent of Divine Providence, whenever natural causality was insufficient in order to explain historical phenomena. Their counterparts in the so-called Roman school of Counter-Reformation historiography, defending the Papal cause, were still heavily dependent on the Divine factor in history. However, it would be misleading to label them « medieval » just because of this.

True, Jewish historians of the period would never go as far as the Italian historian of the late sixteenth century, Paulo Beni, who declared that « Divination and prophecy had nothing to do with history, properly speaking »²⁰. However, the very fact that in addition to Divine Providence, some of them gave also natural and rational explanations to historical occurrences marks a new, definitely « non-medieval » step in the development of Jewish historiography.

¹⁸ B. ULLMAN, *Leonardo Bruni and Humanist Historiography*, in « *Medievalia et Humanistica* », 6 (1946), p. 55; B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cit., p. 148.

¹⁹ Above, nn. 2 and 10.

²⁰ Quoted by G. SPINI, *The Art of History in the Italian Counter-Reformation*, in *The Late Italian Renaissance*, New York 1970, p. 111. On the whole issue, see also W. J. BOUWSMA, *Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy*, in « *History and Theory* », 4 (1965), pp. 303-314; J. A. MAZZEO, *Renaissance and Revolution. The remaking of European thought*, London 1967, p. 85; P. BURKE, *Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon*, in « *Dedalus* », 105 (1976), p. 142.

Even Abravanel, despite his still essentially medieval conception of Jewish history, at times utilized the natural laws of history as explanation. In the introduction to his *Commentary* on the *Books of Kings*, he explained the gradual disintegration of the Kingdoms of Israel and Juda and their subsequent exile, by the organic theory of the state, which was basic to the Renaissance theory of historical decline²¹.

Abravanel described the death of all living organisms as a gradual process which proceeds from the outer and secondary organs to the inner and more important ones, until it reaches the source of life, the heart, at which point death enters. Likewise, the two kingdoms, like any other body-politic, followed the same gradual process. First, the less important parts of the nation, the outermost sections of the Kingdom of Israel east of the river Jordan, were conquered and exiled. Following this, the northern parts of the Kingdom in Galilee, and subsequently the heart of the Israelite kingdom, the region of its capital Samaria, were destroyed. Only then came the turn of the Kingdom of Juda, including the city of Jerusalem and finally the destruction of the First Temple, the equivalent of the heart. Thus, the death of the first Jewish body-politic reached its stage. The last episode of Gedaliah ben Ahikam, after the destruction of the Temple, resembles, for Abravanel, the natural phenomena, in which the dying body keeps some of its warmth until it gradually cools down²².

²¹ R. STERN, *Meaning Levels in the Theme of Historical Decline*, in «History and Theory», 14 (1975), pp. 1-31; P. BURKE, *Tradition and Experience...* cited.

²² Introduction to the *Commentary* to the *Books of Kings*:

"וראוי שתדע כי כמו שבהפסד הכחות הטבעיות חיוניות ונפשיות יפסדו ראשונה מן האברים היותר רחוקים מן הלב. ואחר כך מהיותר קרובים אליו. והאחרון אשר יפסד הוא הבח אשר בלב. ככה בגליות האלה הוגלו ראשונה מלכי ישראל. ואחר כן מלכות יהודה. וגלו ראשונה ממלכות ישראל אותם השבטים אשר היו מעבר לירדן ראובן וגר וחצי שבט מנשה. שהיו בערך האברים היותר רחוקים מן הלב שהוא בית המקדש. ואחריהם עיזן ואבל בית מעכה ושאר הערים וכל ארץ נפתלי שהיו יותר קרובים אליו. ואחריהם שומרון ובנותיה שהיו יותר קרובים ללב הקדושה. ואחריהם גבורי ירושלם היושבים בתוכה. ובסוף הגליות בית קרשנו ותפארתנו שהיה בערך הלב היה לשרפת אש. כי שם היה מקור החיים וההצלה. ואמנם גלות גדליה בן אחיקם היה כדמות החום הנשאר אחר הדמות באברים ומן מועט שיפסד אחר כך."

See I. BAER, *Don Isaac Abravanel ve'Yabaso...* cit., p. 248. Compare to Jacob Anatoly's application of the organic theory to the triple organization of the Jewish nation - Priests, Levites and Israelites - (*Malmad ha'Talmidim*, Lyck 1866, pp. 96 a-b) and also to Luzzatto's usage of the same theory for his explanation of the deterioration of the Venetian republic, S. LUZZATTO, *Discorso circa il stato de gl'Hebrei... di Venetia*, Venezia 1638, consideratione VIII. See also A. MELAMED, *The Myth of Venice...* cited. It is typical, though, that Abravanel and Luzzatto both related to the organic theory in a different way than Anatoly, who wrote in the 13th Century. Both used it in connection with the Renaissance theory of historical decline. See nn. 21, 31. Abravanel used it to explain the deterioration of the ancient Jewish states, while Luzzatto used it to explain the deterioration of contemporary Venice.

Another example is to be found in Shlomo Ibn Verga's *Sebeth Yehudah*, written in the first half of the sixteenth century. In his discussion of Jewish history, Ibn Verga used, again and again, the same expression, « סיבה טבעית » i.e. « natural cause »²³, and attempted to explain thereby Jewish history. Ibn Verga, however, unfortunately falls beyond the scope of this study.

Yet another example is to be found in the writings of Azariah de' Rossi. In his critical revaluation of the Sages' famous Agaddah about the death of Titus which was caused by the penetration of an insect into his brain, De' Rossi related, first of all, to physical, biological and medical considerations, all of which brought him to the conclusion that this event could not have happened according to the laws of nature, « מלא נמנעות אצל הטבע »²⁴. For him, whatever was a natural impossibility was also necessarily an historical impossibility.

It is significant that de' Rossi did raise, in this context, the possibility of a miracle, which in his opinion was not impossible, depending on Divine Will. However, he did not continue to elaborate this possibility, and went on to deal with the historical evidence. The occurrence of a miracle in history is theoretically not impossible, but he does not relate to it further in his discussion of the historical event.

The strongest influence of Renaissance historiography's attempt to give rational and natural explanations to historical occurrences is found in Simone Luzzatto's *Discorso* (1638)²⁵. This kind of historical reasoning comes forth in various aspects of the *Discorso*, in which Luzzatto attempts to explain to his Gentile audience the true meaning and uniqueness of Jewish history and religion.

One clear example is the influence of the cyclical theories of history, or what is called, the idea of historical recurrence. An echo to this theory we already found in Abravanel. These theories were adapted by Renaissance historiographers from classical sources, mainly Aristotelian and Polibian. A most illustrative example for the application of the idea of historical recurrence it to be found in Machiavelli's conception of history.

Machiavelli distinguished between two correlated historical cycles. The inner cycle is national: the cycle of governments within a given state, which perpetually revolve, according to the Polibian scheme, from a positive form of

²³ S. IBN VERGA, *Sebeth Yehudah*, ed. A. SHOHAT, Jerusalem 1947, pp. 27, 40, 41; M.A. MEYER, *Ideas of Jewish History...* cit., pp. 110-114; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 627.

²⁴ AZARIAH DE' ROSSI, *Meor Einaim*, Vilno 1863. See S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., p. 216.

²⁵ S. LUZZATTO, *Discorso...* cited. A limited photoreproduced edition appeared in Bologna, 1976. The Hebrew translation entitled *Ma'amar al Yehudei Venezia* was published in Jerusalem, 1950, edited by A. Z. AESCOLY, with introductory essays by M. Shulvass and R. Backi, and notes by Y. Levy, A. Z. Aescoly and I. Baer.

government (i.e. Monarchy, Aristocracy and Democracy) to a negative form of government (i.e. Tyranny, Oligarchy and Anarchy)²⁶.

The outer cycle is international: the perpetual rise and fall of nations throughout history. The two cycles are interrelated. Internal decay which is the result of the general instability caused by the perpetual change in the form of government and the specific negative effects of the evil forms of government, necessarily causes a decline in the international standing of the state.

In his history of Florence Machiavelli relates to the internal cycle, success bringing peace, which is followed by civil tranquillity, necessarily resulting in weakness and disorder. Instability causes the destruction of the state from which a new order develops, ushering in a new period of virtue, fortune and glory, and so forth as the cycle perpetually continues²⁷.

In the opening of the second book of the *Discorsi*, Machiavelli relates to the external cycle. The world is always the same, virtues and vices are always the same. They only wander from place to place, from one nation to another. This causes the perpetual rise and fall of the international powers. Machiavelli gives, of course, the example of ancient powers: virtue moves from Assiria to Media, from Media to Persia and finally to Rome²⁸.

Basically the same ideas were repeated by Giovanni Botero and other historians and political thinkers of the late Italian Renaissance and the Counter-Reformation²⁹. One of them was Simone Luzzatto, the Jew, who was strongly influenced by Machiavellism and the ensuing political theory of the « Ragione di Stato »³⁰. The uniqueness of his contribution was in the application of this theory to Jewish history.

²⁶ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, in *Tutte le Opere*, a cura di M. MARTELLI, Firenze, 1971, pp. 78-81. On the whole issue, see G. W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to the Reformation*, University of California press, 1979, ch. 5.

²⁷ N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, in *Tutte le Opere...* cit., p. 738 «...e così sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene. Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna ».

²⁸ Id., *Discorsi...* cit., p. 145 «...il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per variazione de' costumi; ma il mondo restava quel medesimo. Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia ed a Roma ». See also P. BURKE, *Tradition and Experience...* cit., pp. 140-144.

²⁹ P. BURKE, *Tradition and Experience...* cited.

³⁰ R. BACHI, *La Dottrina sulla Dinamica delle Città secondo Giovanni Botero e secondo Simone Luzzatto*, in « Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, classe di

Employing the organic theory of the state, Luzzatto asserts that, like any other living organism, nations and states follow the same cycle of life: birth, youth, maturity and old age. When nations reach the apex of their power and success, they necessarily deteriorate. This is what happened to all the ancient powers, the Chaldeans, the Persians, the Greek, the Romans and all other pagan people, which vanished from the face of the earth and were intermingled with other people until they become unrecognizable³¹.

Up to this point, Luzzatto argues like any good humanist influenced by the Machiavellian conception of history. On this basis he attempted to explain Jewish history. The fact with which Luzzatto had to deal was the uniqueness of the Jewish phenomena in history. The Jewish nation did not abide by the cyclical order of history. It was the one and only ancient nation which continued to exist as a nation through the ages, despite all the trials and tribulations of life in exile. It lost its national homeland, its political independence and was scattered upon the face of the earth. Its basic spiritual and national characteristics, however, continued to exist intact.

The explanation Luzzatto gives to this fact, however, is partially still theological in nature. As indicated above, the common denominator of all the ancient powers which vanished from the face of earth was their Paganism. The Jewish people, as the one and only non-Pagan nation of ancient times, was spared from this fate by Divine Providence³².

By using the divine factors as an explanation in history, Luzzatto stays within the medieval conception of history as a manifestation of Divine Will. Luzzatto, however, is not totally satisfied with the theological explanation, and he returns to the Machiavellian theory.

scienze morali, storiche e filologiche », s. VIII, 1 (1946), pp. 369-378. Photoreproduced in the 1976 edition of the S. LUZZATTO, *Discorso...* Also A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragione di Stato*, in I. TWERSKY, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Harvard 1984, pp. 143-170.

³¹ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., c. 88v: « Li Popoli, e Nationi hanno prescritti li loro periodi non meno che tutte l'altre cose mondane, prevenuti che sono alla sommità del fausto et applauso, traboccano poi nel abisso dell'oblio... La Caldea, la Persa, la Greca, la Romana, e tutta la Gentilità, affatto si abolirono, e si dileguarono, et in nuova metamorfosi si trasformarono ».

³² *Ibid.*, c. 89r: « La hebrea non li occorre simili mutationi, e cangiamenti, ma bene si spezzò, e fu divisa quasi infinite portioni, distrata, e dispersa per tutto l'universo, restandole in gran parte l'Identità della sua essentialità; e non è dubbio, che per se stessa non haverebbe havuto tanto vigore di oppondersi alla edacità del tempo et esimersi dalli suoi fieri insulti per si lungo tratto... ma ciò dipende dal volere della Divina Maestà... ». Compare to I. CARDUSO, *Las Excelencias de los Hebreos*, Amsterdam 1679, pp. 5, 13 ff. Quoted by H. Y. YERUSHALMI, *Divrei Spinoza Al Quiyyim ba'Am ba'Yebudi*, in « Proceedings of the Israeli Academy of Science », 6, 10 (1983), pp. 180-181, n. 18.

Although the loss of national independence, exile and dispersion are among the worst calamities which can befall a nation, the catastrophe itself can have a positive and remedial influence on preserving the people³³.

We have already seen that Machiavelli, in his cyclical theory, indicated the same: social and political decay is naturally followed by the renewal of the state (« ordini nuovi », « riordinare lo Stato »). As in nature, decay is followed by renewed growth³⁴.

Luzzatto deals here with an old problem in Jewish Apologetics: how to resolve the apparent contradiction between the harsh fact of Jewish suffering, on the one hand, and their continuous insistence upon being the chosen people, on the other. If the Jews really are the chosen people, why are they so harshly persecuted? Does not it mean that God deserted them? The traditional explanation was that Jewish suffering was the result of their disobedience to Divine Will (« מפני חטאינו גלינו מארצנו »), and that world history, and in particular Jewish history, are the manifestations of a hidden divine plan which mortals can not comprehend, nor should they question.

Luzzatto does not altogether abandon the old theological argument. The Jews survived their trials and tribulations because of Divine Providence which protected their continuous existence. However, he also adds a new rationalist, Machiavellian solution to the old problem. The history of the Jewish nation follows the same natural processes of growth, climax and decline, which every body-politic in history necessarily follows. Since decline can naturally bring renewal, the Jewish people, whose decline is more extreme than that of any other people, also have a better chance to recover. Paradoxically, since the decline of the Jewish nation is the greatest, such are also their chances of renewal³⁵. The Iberian catastrophe — the supreme decline — thus sets the stage for the rise of the Jewish people.

The humanist interpretations of the cyclical theories of history were optimistic in their very essence. They were meant to free man from the pessimistic determinism of theories of providentially ordered decay and to encour-

³³ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit. c. 89r: « ...e se bene la captività, e dispersione è il maggior flagello che possi occorrere à Popolo e Nazione, rendendola vile, et abietta, scherno, ed irruzione delle genti, nulla di meno e rimedio efficacissimo per la duratione, e perservatione... ». See also H. Y. YERUSHALMI, *Divrei Spinoza...* cit., pp. 178-179. Yerushalmi brings this quotation in order to prove that although Luzzatto already related to the theory that the continuous existence of the Jewish nation is a consequence of the gentiles' hatred and persecution, still his major explanation was the traditional one of Divine Providence. This is in contrast to Spinoza who was the first to explain the continuous existence of the Jews only in secular terms as a result of gentile persecution. Yerushalmi does not relate at all to Luzzatto's Machiavellian connotations.

³⁴ N. MACHIAVELLI, *Discorsi...* cit., p. 195: « E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro ».

³⁵ As Machiavelli says in *Istorie fiorentine...* cit. X, p. 738: « ...non avendo più da salire, conviene che scendino ».

rage optimism concerning possibilities of creative action in politics. Humanist historians generally felt themselves to be on the upswing of a new cycle destined to witness great events³⁶. Luzzatto's optimistic revaluation of the future of the Jewish people, amidst the reverberations of the greatest catastrophe which befell the Jewish people since the destruction of the Second Temple, presents the same optimistic interpretation of the cyclical theories in a Jewish context.

This application to the history of the Jewish people of the Machiavellian assertion that decay is naturally followed by renewed growth can be viewed as a rationalistic, even secular interpretation of the Messianic idea which was widespread in Jewish thought after the Iberian catastrophe. These Messianic ideas often appeared in mystical and cabbalistic contexts³⁷. In Luzzatto's case, being influenced by the political theory of the « Ragione di Stato », we already find the Messianic idea in a modern, almost secular presentation.

The attempt to prove the superiority and uniqueness of the Jewish people has been a traditional theme in Jewish thought since the Hellenistic period. This attempt was generally related to the Jewish achievements in the fields of theology, science and philosophy³⁸. Luzzatto presents a new variation on the old theme, the Jewish nation as unique in human history, being the only ancient people to survive the pressures of time. Despite the fact that the Jews suffered more than any other nation, and — paradoxically — because of this reason, the Jewish nation was seen by Luzzatto as about to rise again. Thus, the Jews are perceived as the only people that could escape the historical cycle and evade the natural processes. This is a Machiavellian interpretation of the Messianic idea.

Machiavelli and his followers based the theory of the cyclical law of history upon a pessimistic approach to human nature and the theory of « necessità ». History repeats itself since human nature always remains the same. Man is lazy and indolent in his very nature. He is active only because of the pressures of existence, which force him to be industrious and virtuous in order to provide for all his needs and ensure his continuous existence. When he reaches material success, however, the pressures of existence abide and man loses the good virtues he acquired. This necessarily causes the loss of his material

³⁶ J. A. MAZZEO, *Renaissance and Revolution...* cit., p. 42.

³⁷ Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., pp. 626-627; A. DAVID, *R. Gedalya ibn Yahia...* cit., pp. 67-68; A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah...* cit., p. 259; B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cited.

³⁸ Y. H. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, New York 1971, ch. 6; N. ROTH, *The Theft of Philosophy by the Greeks from the Jews*, in « Classical Folia », 32 (1978), n. 1, pp. 53-67; R. BONFIL, *Bituyym le' Yehud Am Israel be' Italia be' Tekufat ha' Renaissance*, in « Sinai », 76 (1975), pp. 1-11. In Abravanel (see B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cit., p. 304, n. 34); in Ibn Yahia (see A. DAVID, *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., pp. 70-73); in de' Rossi (see S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude...* cit., pp. 29-30, 37); in Luzzatto himself, *Discorso...* cit., ch. 16.

achievements. Then, the law of « necessità » — the renewed pressures of existence — forces man to endeavour again and return to virtuous behaviour. This is the perpetual rise and fall in human nature (« così girono le cose del mondo »). The continual rise and fall of governments, nations and states is a by-product of the basic weakness inherent in human nature ³⁹.

Luzzatto adheres to the Machiavellian theory and maintains that by the pressures of existence (« bisogno »), man is forced to work, to morally refine himself and develop arts and crafts and the various institutions of human culture ⁴⁰. Adapting the theory to Jewish history, he argues that since the pressures of existence are stronger on the Jews than on any other people, they consequently also excel more than any other people ⁴¹. Again, we find how Luzzatto employed a basic Machiavellian concept in order to prove the superiority of the Jewish nation.

* * *

The same tendency to explain Jewish history by rational and natural processes can also be found in Luzzatto's famous refutation of Tacitus' libels against the Jewish nation in the fifteenth chapter of his *Discorso*. When Luzzatto attempted to prove to contemporary Christians — *via* Tacitus — that the libels against the Jews were unfounded and to explain to them the real meaning of Jewish religion and customs, he consciously refrained from theological explanations which he regarded as irrelevant for a Pagan and a political-minded man like Tacitus. Luzzatto employed political and utilitarian reasoning which a man like Tacitus could comprehend ⁴².

Tacitus exerted a profound influence upon sixteenth and seventeenth century historiography and political thought. The influence of his ideas is most noticeable upon Machiavellism and the ensuing political theory of the « Ragione di Stato » ⁴³.

³⁹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi...* cit., p. 82: « ... gli uomini non operano mai nulla bene, se non per necessità; ma, dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine ». See also P. BURKE, *Tradition and Experience...* cited.

⁴⁰ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., c. 18r: « Reclama il comune de gl'huomini che la natura li habbi incaricati, et vessati d'urgentie, e necessita in gran copia più che a gl'altri Animali privi di ragioni, ma contra dovere si lamenta, perche l'indigenza et il bisogno sono li veri stimuli et impulsivi all'inventioni, e ritrovamenti dell'arti più degne, et eccellenti... ».

⁴¹ *Ibid.*, c. 18v: « Nella Scuola del disaggio sotto la rigorosa disciplina di esso bisogno, sono eruditi, et instruiti li Hebrei più che ogn'altra nazione... ».

⁴² *Ibid.*, c. 70v: « Disputando con un Gentile non occorre portarli ragioni de quali egli vuole esserne incapace, come de Creatione di mondo, e liberatione miracolosa d'Egitto, ma bene essendo che Politicamente li doveva sovvenire lui sì gran Maestro di ragion di Stato molte Cause di tali institutti ». See A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus...* cited.

⁴³ P. BURKE, *Tacitism*, in *Tacitus*, ed. T. A. DOREY, New York 1969; G. TOFFANIN, *Machiavelli e il Tacitismo*, Napoli 1972; K. C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago 1976.

Luzzatto can be regarded as the foremost Jewish Tacitist. Like many of his contemporaries he admired Tacitus, «frà primi Maestri del Governo Civile»⁴⁴. As a Jew, however, Luzzatto had to cope with the Tacitean libels against Judaism. He had to somehow resolve the apparent contradiction between his admiration of Tacitus the historian and political thinker and his rejection of Tacitus the Antisemite. This Luzzatto attempted to do by proving that precisely from a Tacitean point of departure, specifically that of «reason of State», the Roman historian would have come to a phylosemite conclusion had he only understood the real political motives behind the religion and customs of the Jews. This, exactly, is what Luzzatto attempted to achieve in his response to the Tacitean libels against Judaism.

Thus, for instance, in responding to Tacitus' libel that the Jews are sexually promiscuous, Luzzatto brought, among other Biblical incidents, the example of Absalom's fornication with his father's concubines. He intended to prove that Absalom committed the act only for pure political reasons: «Solo per rispetto di stato e desio di regnare»⁴⁵. His interpretation of the Biblical passage is in accordance with the literal meaning of the text, and follows the traditional commentary, as found, for instance, in Kimhi and Abravanel⁴⁶. However, he presents the Biblical story in clear Machiavellian terminology and reasoning, the house of Borgia in the ancient land of Israel.

Another example is Luzzatto's response to the Tacitean libel that the Jews are similar to unclean animals, like the pigs, and therefore must abstain from eating pork in order to avoid being attacked by the same diseases which attack this impure and dirty animal. Again, Luzzatto argues that «a political man like Tacitus» («statista ch'egli era»)⁴⁷ should have understood the «reason of State» motives for this religious prohibition, and not to have accepted false arguments. From the political point of view («politicamente»), religious customs and prohibitions, like the prohibition to eat pork, accustom men to be obedient to their superiors, first of all to God, and, consequently, to their political leaders. The obedience of the multitude is a necessary condition for the stable existence of a government and for its preservation. Thus, Luzzatto concludes, particularly from Tacitean point of view, religious prohibitions, of whatever kind, are an extremely valuable mean in political action⁴⁸.

Another example is Luzzatto's refutation of the Tacitean libel that the abstention from work on the Sabbath and the Sabbatical year prove that the Jews are lazy and indolent. Again, Luzzatto refrains from theological explanations and relates only to political and utilitarian ones. The social function

⁴⁴ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., c. 57v.

⁴⁵ *Ibid.*, c. 62r.

⁴⁶ The commentaries to *Samuel II*, XVI, 20-22. See A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus...* cited.

⁴⁷ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., c. 65r.

⁴⁸ *Ibidem*.

of the Sabbath is explained as a proper mean to clearly divide between work and leisure⁴⁹. The Sabbatical year is explained as a utilitarian mean to solve agricultural, social, economic and military problems of the ancient Jewish state⁵⁰. In Luzzatto's view, these religious laws prove the supreme social, political and military wisdom of the Mosaic laws, which Tacitus himself should have understood and admired, had he only been informed and unbiased as a historian and political thinker of his stature should have been⁵¹.

Luzzatto refrains here from theological reasoning, and relates to rational-political explanations only, since in order to convince Tacitus — and his Christian contemporaries — he had to use Tacitean reasoning. However, by the very usage of such reasoning, in the spirit of the political theory of the «Ragione di Stato», he clearly expressed an attempt to explain ancient Jewish history in secular political terms.

* * *

3. It is a historical commonplace that one of the main characteristics of the Renaissance was the attempt to rediscover the treasures of ancient classical culture, mainly Greek and Roman, and to pattern humanist culture upon their example. Likewise Renaissance historians studied and moulded their works on the histories of the great historians of Greece and Rome⁵².

The impact of ancient history and historians is more and more noticeable also upon Jewish scholars and historians in Italy towards the end of the sixteenth century. Jewish historians devoted more and more space to the description of general history. This phenomenon was not unknown in the past. It can be found, for instance, in the *Book of Yosifon* and in Abraham Ibn Daud's *Zikhron Divrei Romi*⁵³. However, this trend greatly increased during the sixteenth century. The discussion of non-Jewish history was mainly devoted to nations which greatly influenced Jewish history. In *Seder Eliyahu Zuta* Capsali discussed at length the history of Turkey and of Venice. His work can be regarded as a first attempt to write Jewish history within the framework of general history⁵⁴. In addition, Joseph ha'Kohen devoted a special

⁴⁹ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., cc. 70v-71r.

⁵⁰ *Ibid.*, c. 74.

⁵¹ *Ibidem*. A detailed discussions of the whole issue in A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus...* cited.

⁵² B. ULLMAN, *Leonardo Bruni...* cit.; P. BURKE, *A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700*, in «History and Theory», 5 (1960), pp. 135-151; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 207-208.

⁵³ A. DAVID, *R. Gedalya Ibn Yabia...* cit., p. 64; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 615.

⁵⁴ E. CAPSALI, *Seder Eliyahu Zuta, and the Venetian Chronicles*, ed. A. SHMUELEVITZ, S. SIMONSOHN and M. BENAYAHU, voll. 2, Jerusalem 1976-1977. Also M. BENAYAHU, *R' Eliyahu Capsali Ish Kandia, Rav, Manhig ve'Historion*, Tel Aviv 1983; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., pp. 624-625; A. DAVID, *R. Gedalya Ibn Yabia...* cit., p. 64.

work to the history of Turkey and France⁵⁵. We can also find scattered information on general history in Don Isaac Abravanel's commentary to the Bible⁵⁶, in Gedalya Ibn Yahia *Shalshelet ha'Kabbala*⁵⁷, in Luzzatto's *Discorso* as well as in other sources. Some of these writers greatly praised the contemporary gentile nations and governments they described, notably Abravanel, Capsali and Luzzatto who praised the Venetian Republic⁵⁸.

Likewise, there was an increased interest in ancient non-Jewish history, mainly Hellenistic and Roman, which is to be found in the works of Abravanel, Azariah de' Rossi, Ibn Yahia, Abraham Portaleone, Luzzatto, Leone da Modena and others⁵⁹. Again, this interest in ancient history always concerned nations which influenced Jewish history.

A correlated phenomenon was renewed interest in the ancient history of the Jewish people itself. While Italian humanists attempted to uncover their presumed ancient historical and cultural roots in the Greek and Roman past, Jewish scholars correspondingly attempted to rediscover their own classical heritage⁶⁰.

One of the novelties of sixteenth century Jewish history was the attempt to create a coherent survey of the whole of Jewish history. It is meaningful in this respect that the interest of Jewish scholars in their ancient history was mainly devoted to the history of the period of the Second Temple. This can

⁵⁵ J. HA'COHEN, *Sefer Divrei ha'Yamim le'Malkey Zarfat u'Malkey Bet Ottoman ha'Togar*, Amsterdam 1733; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 625; A. DAVID, *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., p. 64.

⁵⁶ A. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cit., II, p. iv. See also SEGAL, *R. Isaac Abravanel betor Parshan ha'Mikra*, in «Tarbitz», 8 (1937), pp. 272-273. In Abravanel's *Ma'yene ha'Yeshuah*, which is a commentary on the *Book of Daniel*, there is a long discussion of Roman, Christian and Muslim history. SEGAL, *R. Isaac Abravanel betor Parshan...* cit., pp. 274-275. More references to Medieval Christian history can be found, for instance, in the commentaries to *Isaiah*, 34, *Jeremiah*, 49, and *Obadiah*, *ibid.*, pp. 275-276.

⁵⁷ G. IBN YAHIA, *Shalshelet ha' Kabbalah*, Venice 1587; A. DAVID, *Mifalo ha' Filosofi shel Gedalya ibn Yahia, Ba'al Shalshelet ha'Kabbalah*, unpublished doctoral dissertation at the Hebrew University of Jerusalem in 1976, ch. 4; *Id.*, *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., pp. 63-66; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 625.

⁵⁸ A. MELAMED, *The Myth of Venice...* cited.

⁵⁹ For instance: in Abravanel (see I. BAUER, *Don Isaac Abravanel ve' Yabaso...* cit., pp. 245-249; L. RABINOWITZ, *Abravanel as Exegete*, in *Isaac Abravanel, Six Lectures*, eds TREND and LOEWE, Cambridge 1937, p. 79); in Ibn Yahia (see A. DAVID, *Mifalo...* cit., ch. 4; *Id.*, *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., pp. 64-65); in Azariah (see S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude...* cit., pp. 36-37); in Ibn Verga (see A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah...* cit., p. 272). See also nn. 62, 63.

⁶⁰ Baron argues that de' Rossi's concentration on ancient history can not be attributed to Renaissance historiography, since most Renaissance historians dealt with contemporary history, S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 207-208. However, it is obvious that de' Rossi, like other contemporary Jewish thinkers, was influenced by the general humanist admiration of the classical past and the strong antiquarian interests of late Renaissance thinkers. Even Italian historians who wrote only contemporary history were influenced in their methods, concepts and literary style by classical authors.

be partially explained by the influence of Renaissance historiography. The history of the Second Temple period is the Jewish chronological equivalent of Greek and Roman history which so much fascinated Renaissance scholars.

Another manifestation of the influence of the renewed interest in classical history is the fact that towards the end of the sixteenth century, Jewish scholars became more and more familiar with classical pagan authors and quoted them extensively in their historical and other writings. In his *Meor Einaim*, Azariah de' Rossi quotes, among others, Homer, Plato, Pythagoras, Aristotle, Plutarch, Pliny, Curtius, Cicero, Quintilian, Tacitus, Dio Cassius and Livy⁶¹.

Extremely important in this respect is the fact that de' Rossi was the first Jewish author to quote extensively from the writings of the two most important Hellenistic Jewish authors, who were hardly known to Medieval Jewry — Philo of Alexandria⁶² and Josephus Flavius, whose history was considered to be the Latin version of the Hebrew *Book of Yosifon* and was called in Hebrew "יוסיפון לרומים" i.e. *The Latin Yosifon*⁶³.

Abraham Portaleone, in his encyclopaedic and antiquarian *Shiltei ha'Gibborim* (Mantua, 1612), which deals with the structure of the Temple and divine service therein, mentions Aristotle, Livy, Sallust, Vergil, Lucan, Vitruvius, Terence, Plautus, Pliny and others⁶⁴. Luzzatto, in his *Discorso* quotes, among others, Plato, Aristotle, Cicero, Curtius, Vergil, Thucydides, Vegetius, Strabo, Josephus Flavius, and, as already mentioned, Tacitus⁶⁵.

The Jewish authors even followed Renaissance historiographic fashion. In the beginning of Renaissance historiography, Livy was regarded as the greatest classical historian, the supreme example to be emulated. By the late sixteenth century he was replaced with Tacitus⁶⁶. Likewise, among the Jewish authors, we find Azariah de' Rossi giving the greatest praise to Livy: "הסופר הגדול לרומיים ... אשר לפניו ואחריו עד היום לא קם בא"ה כמוהו" . « The greatest Roman writer ... among the Gentiles none greater preceded or followed

⁶¹ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., part I, pp. 2, 9, 10, 15, 90, 97, 105, 130, 224, 226, 232, 250, 254; part II, pp. 4, 110, 150, 153, 175, 186, 187, 193; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., pp. 227-229.

⁶² A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., I, pp. 2, 76, 82, 225 e passim; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude*... cit., p. 13, n. 4, p. 15. Id., *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., pp. 222-223.

⁶³ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., I, pp. 2, 14, 17, 76, 97, 112; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude*... cit., p. 223; in Abravanel (see SEGAL, R. *Isaac Abravanel*... cit., pp. 272-273 and L. RABINOWITZ, *Abravanel as Exegite*... cit., p. 80); in Ibn Yahia (see A. DAVID, *Mifalo*... cit., pp. 66-69). On the popularity of Josephus in Renaissance historiography, see P. BURKE, *A Survey*... cit., pp. 136-137.

⁶⁴ A. PORTALEONE, *Shiltei ha'Gibborim*, Mantua 1612, pp. 4a, 36a, 38a, 42a. See also chs. 78, 81.

⁶⁵ In numerous places.

⁶⁶ P. BURKE, *A Survey*... cit., pp. 137, 146-151; G. SPINI, *The Art of History*... cit., pp. 123-125; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude*... cit., p. 43.

him... »⁶⁷. Luzzatto, writing later, saved such praise for Tacitus « gran maestro di ragion di stato », « il maestro del governo civile »⁶⁸.

* * *

A difficult problem the Jewish scholars had to deal with, in connection with their admiration for classical history and historians, was the fact that the Greeks and the Romans persecuted the Jewish people, and that some of the worst libels against the Jews can be found in the writings of classical authors. They had somehow to resolve the apparent contradiction between their admiration of classical history and historians, and their rejection of these historians' anti-Jewish attitude.

We already related to the way in which Luzzatto tried to solve the problem in his refutation of Tacitus' libels against the Jews. The Jewish thinkers' basic method was to stress their admiration for the classical heritage, to view ancient Jewish history as an integral part of the same heritage, and to argue that the achievements of classical Jewish culture were at least as great as those of the Greeks and the Romans, or even to prove their priority and superiority. Finally, they attempted to convince the Pagans — and contemporary Christians — that the libels against the Jews were unfounded, and to explain to them the real meaning of Jewish history and religion.

Don Isaac Abravanel, in his commentary on the Biblical story of post-deluvian human history (*Genesis*, 4) identified the Greeks and the Romans, who represent the cultural and political achievements of mankind, with the descendents of Jaffet, who represented the archetype of political man. The Greeks and Romans are compared on the one hand to Ham, the bestial man, and his descendents, the primitive people, and on the other to Shem, the divine man, and his descendents, who are the sons of Israel⁶⁹.

Later Jewish scholars differentiated between the Greeks and Romans, and represented a position which was commonplace in Renaissance historio-

⁶⁷ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim...* cit., p. 254 - "הסופר הגדול לרומיים הוד והדר למפוארה ארץ מולדתו פאר'ובה הוא מיטו ליוי'או אשר לפניו ואחריו עד היום לא קם בא"ה כמוהו. לחשוב מחשבות ולכתוב בעט ברזל ושמיד מאה וארבעים ספרים על אודות העיר הגדולה רומי ומסדות העולים ויורדים בה מן היום הוסדה עד זמנו משך שבע מאות שנה ויותר, כאשר רצה להראות בראשיתם מה יסכון עליהם גבר משכיל ולאיוה תכלית הוא והקורא יעמול בהמה. כתב את הדברים האלה."

⁶⁸ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit. For the first citation, see above n. 42; for the second citation: « Cornelio Tacito famoso Historico Romano, meritò per la sua Dottrina, et esperienza delle cose Politiche esser annoverato frà primi Maestri del Governo Civile », *ibid.*, c. 57v. See my above mentioned study, cit. n. 30.

⁶⁹ I. ABRAVANEL, *Commentary to Genesis*, 4, 5; A. MELAMED, *Ma'amado Shel ha'Adam be' Seder ha'Yequum. Motar ha'Adam ba' Mahashava ha'Yehudit be' Sefarad ve' Italia be'Yemei ha'Beinaim ha'Meubarim ve'ha'Renaissance*, in « Italia », III (1982), 1-2, pp. 61-67; B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman...* cit., pp. 139-141.

graphy: the Greeks represent the cultural achievements of mankind while the Romans represent political and military superiority.

Luzzatto contended that a nation can perpetuate itself in one of two ways, by its superior culture, or by military conquests. The Greeks achieved historical immortality by the former, while the Romans did by the latter ⁷⁰. Ibn Yahia took the same position in his discussion of Greek and Roman history, dealing mainly with Greek cultural achievements and with Roman political and military affairs ⁷¹.

Luzzatto pointed out that while both Greece and Rome distinguished themselves only in one of the two possible ways, only the Jewish nation, while it was still enjoying Divine Grace, was superior in both.

To illustrate Jewish military achievements, Luzzatto presents the heroic struggle of the Jews against the Romans, as described Josephus Flavius. Although the Jews lost divine support, and the whole human race was already under Roman yoke, the Jews alone, a small minority, boldly and heroically tried to defend their religious and political liberty, and forced mighty Rome to devote its best legions and its greatest military leaders to the war against them.

To prove Jewish cultural achievements, Luzzatto quoted Eusebius in *Preparatio Evangelica*, who stated that the greatest theological, cultural and scientific achievements of ancient times were initiated by the Jews. After the loss of political independence and exile, there was a great danger that the Jews would also lose their cultural superiority and fall into ignorance. The constant need, however, to interpret the hidden meaning of Biblical teachings and commandments forced the Jews to continue to cultivate the various sciences, mandatory, in Luzzatto's opinion, for the proper understanding of the *Torah* ⁷².

Luzzatto argues that of the two ways to achieve immortality, cultural achievements are by far more important than military conquests. Wars and military triumph bring only clamour and cheers. Its glory is shortlived. Cultural achievements, however, are everlasting. A nation can continue to exist even when it loses political independence. However, if it also loses its unique cultural characteristics, its national identity disappears altogether. The Greeks, although they were politically and militarily dominated by the Romans, became their intellectual leaders. This is why, Luzzatto contends, it is not at all clear in the final analysis, who really dominated whom, the Romans who militarily conquered Greece, or the Greeks who moulded their conquerors' intellectual worldview ⁷³.

⁷⁰ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., consideratione XVI, cc. 73-85v.

⁷¹ A. DAVID, *Mifalo...* cit., pp. 25, 47; ID., *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., p. 65.

⁷² S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., consideratione XVI, cc. 73-85v.

⁷³ *Ibidem*.

The Jewish people, like the Greek, were militarily vanquished by the Romans, but this was precisely what forced them to achieve eternity by cultural attainments. (Here, again, Luzzatto relates to the law of historical « necessità »). Thus, Luzzatto devoted the whole of the sixteenth chapter of his *Discorso* to a detailed description of the cultural achievements of the Jews during the long period of exile⁷⁴.

In Leone da Modena's collection of sermons *Midbar Yehudah*, there is a short sermon dealing with politics, in which he discusses the three conditions necessary to secure the existence and flourishing of a nation. Da Modena compares Roman and Jewish achievements in this respect⁷⁵. The three necessary conditions, according to da Modena, are as follows, the size of the population, its quality in virtues and wisdom, and the geographic and material conditions of the land.

The Roman Empire conquered and successfully ruled all the nations of ancient times, since it fulfilled all three conditions. Rome, thus, was the embodiment of the perfect republic. As for the quantitative condition, da Modena brought historical data about the great number of soldiers the Romans could muster, and mentioned the Roman law that ruled that no man could be elected a senator unless he had children. Relating to the qualitative condition, he pointed out the praise and honour the Roman state bestowed upon worthy people who served the state well. As for the geographical conditions, da Modena related to the saying of the sages: « שאומות העולם לעתיד לבוא אימרות לפני הקדוש ברוך הוא: הרבה שווקים תיקננו הרבה נשרים » (« the Gentile nations will proclaim before God; "We built many markets, bridges and baths, and made much gold and silver" »)⁷⁶.

Now, the people of Israel, as long as they obeyed Divine Commandments, had all these qualities bestowed on them. In number they were many in ancient times. As for the qualitative criterion, the Jews were always superior in their virtues and wisdom. King Solomon, for example, was the wisest of all men. Da Modena relates to the story of the « unlearned » Jerusalemites who visited Athens, then the world centre of human wisdom, and made a great impression there. Alas, the Jews abandoned the *Torah*, so they were punished, and in exile lost the knowledge of the general sciences. (Note the difference between da Modena and Luzzatto on this issue).

⁷⁴ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., consideratione XVI, cc. 73-85v.

⁷⁵ Y. A. ME' MODENA, *Leket Ketavim*, edition, introduction and notes by P. NAVE, Jerusalem 1968, pp. 121-122. On da Modena and his *Midbar Yehudah*, see L. ROSENZWEIG, *Hoge Yehudi Miketz ha'Renaissance*, Tel Aviv 1972. On this sermon, pp. 100-105.

⁷⁶ Y. A. ME' MODENA, *Leket Ketavim...* cit., p. 121. Compare to Ibn Verga's description of the Romans: "העם המוצלח מימי קדם. הוא המושל ער אפסי ארץ." S. IBN VERGA, *Shebet Yehudah...* cit., p. 130.

As for the geographic and material conditions, da Modena employed the climatic theory, and related to the old idea about the unique geographic condition of the land of Israel, and quoted the Sages about the material abundance in the period of the Second Temple.

Thus, the ancient Jewish people fulfilled all three necessary conditions for securing the existence and success of any nation. In the two material conditions, the size of the population and the geographic conditions, the ancient Jewish state was no less fortunate than the Romans. In the one qualitative condition — virtues and wisdom — the Jews greatly surpassed all other ancient peoples, being endowed with divine blessing.

The Jews lost both their qualitative priority and their geographic advantage, their historical homeland. Their contemporary quantitative abundance da Modena considered to be only an illusion, created by the Jewish dispersion among the nations.

To these three lost qualities, da Modena concludes, the lamentation referred: «... איכה יושבה בדר העיר...» («How doth the city sit solitary») (*Lamentations*, I, 1). The expression «רבתי עם», «that was full of people», relates to the quantitative condition. «רבתי בגוים», «Great among the nations», refers to the qualitative condition. «שרתי במדינות», «Princes among the provinces», relates to the geographic and material condition⁷⁷.

Like his contemporary Italians, who dreamed about the long lost glory of the Roman empire («il buon tempo antico»)⁷⁸, da Modena laments the loss of the great Jewish state of antiquity.

The same tendency can be found in Portaleone's *Shiltei ha'Gibborim*. All through his encyclopedic and antiquarian study of the architecture of the Temple and divine service therein, Portaleone attempted to prove that the Jewish nation preceded and was superior to all ancient and modern nations in the various branches of science. The discussion of architecture intended to prove that King Solomon and his craftsmen knew the secrets of classical architecture long before the Greeks and Romans discovered them, and that the Solomonite temple was built according to the best principles of Renaissance architecture⁷⁹.

⁷⁷ Y. A. ME'MODENA, *Leket Ketavim...* cit., p. 122. Again, compare da Modena's discussion of the three conditions to Ibn Verga's assertion that the Jews were not lacking the four qualities necessary for the victorious life of a nation: clever resourcefulness, heroism in combat, riches and numbers, S. IBN VERGA, *Shebeth Yehudah...* cit., pp. 27-28; A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah...* cit., p. 262. Compare to Abravanel's *Nahalat Avot*, ch. 4.

⁷⁸ C. T. DAVIS, *Il Buon Tempo Antico*, in *Florentine Studies*, ed. N. RUBINSTEIN, London 1968, pp. 45-69.

⁷⁹ A. PORTALEONE, *Shiltei ha'Gibborim...* cit., chs. 2-3. See my forthcoming study *Hebrew Encyclopedias of the Italian Renaissance*, to be published in a volume dealing with Medieval and Renaissance encyclopedias by the department of philosophy of the University of Milan.

In his discussion of music, Portaleone attempted to identify contemporary musical instruments with the instruments mentioned in the Bible, and to prove that the music used by the Levites in the Temple was based upon the same principles as Renaissance musicology⁸⁰.

Similar is his discussion of politics and the art of war, in which Portaleone tried to identify contemporary weapons, including the new firearms, with the weapons mentioned in the Bible. When he discusses the Roman art of war, renewed by the Renaissance, he insists that the ancestors of the Jews, Abraham and Moses, developed these military tactics, ages before the Romans⁸¹.

As already indicated, this attempt to prove the priority and superiority of the Jews in all branches of human knowledge, is a continuation of an old tradition. Here, however, it was integrated into the new historiographical trends of the Italian Renaissance. The ancient Jewish heritage is viewed as a distinguished part of the classical tradition renewed and imitated by the Renaissance.

It would be appropriate to sum-up this part of our discussion with Luzzatto's appeal to the Gentile reader, in the introduction of his *Discorso*. Using a conventional humanist analogy, Luzzatto compared the Jewish fate to the fate of the relics of classical antiquity. Every relic of a classical statue, disfigured as it may be, is much valued by every antiquarian, since it was created by great artists like Fidias and Lysippus. Likewise, the Jewish people, although corrupted by the trials and tribulations of exile, should not be despised, since, as everybody knows, in its classical antiquity it had a perfect constitution given by God Almighty⁸². The Jews are presented as a splendid relic of classical antiquity.

Here again, Luzzatto directly echoes Machiavelli, who, in the introduction to his *Discorsi*, appealed to his reader to study and learn the lessons of classical history, in the same way they study and admire every broken relic of an ancient statue⁸³.

⁸⁰ A. PORTALEONE, *Shiltei ha'Gibborim*... cit., chs. 4-12.

⁸¹ *Ibid.*, chs. 40-42. For instance, p. 36a: וְכִמּוֹ שֶׁמֶשֶׁה רַבֵּינוּ נִשְׂא נֶם לְשִׁבְמִים... כֵּן
עֲשׂוּ הָרוֹמִיִּים גַּם הֵם כְּפִי לְמוֹדוֹ... "וְאִבְרָהָם אֲבִינוּ ע"ה הָיָה הַמְצִיאָה הָרִאשׁוֹן מִמִּשְׁפַּט הַמִּלְחָמָה
הַזֹּאת."

⁸² S. LUZZATTO, *Discorso*... cit., c. 6v: «...et se coroso fragmento d'invecchiata statua, perche da Fidia overò Lisippo fusse stata elaborata appresso il curioso antiquario sarebbe d'algun prezzo, così non dovrebbe affatto essere abborita la reliquia dell'Antico Popolo hebreo, ben che da travagli diffornata, et della lunga captività deturpata, poi che per comune consenso de gli huomini già una volta esso Popolo da Sommo Orefice prese forma di Governo, et Institutione di vita ».

⁸³ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*... cit., p. 76: « Considerando adunque quanto onore si attribuisca all'antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempi, un frammento d'una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo, per averlo appresso di sé, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono;... e veggendo, da l'altro canto, le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrono, che sono state operate

4. Another basic characteristic of Renaissance historiography was the attempt to regard the study of the past as an autonomous science, in which all phenomena are to be understood as a part of the natural order. Consequently, only conclusions derived from adequate evidence could be accepted as legitimate. Classical and medieval sources were approached with a new scientific method. Renaissance historians no longer accepted the historical information and evaluation presented by classical historical and literary sources at face value. The sacred authorities and traditions of the past were no longer considered sufficient to ensure the truth of historical knowledge. New logical, philological and chronological historical methods were devised in order to collect historical data, compare the various available sources and arrive at a more accurate picture of past events. Lorenzo Valla's famous treatment of the donation of Constantine is one of the first and most famous examples of the new way history was being studied, as a rationally explicable process. Early humanist thought stemmed from the concept of the renewal and imitation of ancient culture and consequently revered the classical authorities, while in the late Renaissance the idea of progress took hold, and a more critical approach to classical authorities developed ⁸⁴.

The Jewish scholar's revaluation of ancient Jewish history was greatly influenced by these sixteenth century trends. We have already seen how Jewish scholars became familiar with classical non-Jewish historical and literary sources and used them in their writings. Similarly, they increasingly became familiar with, and used, Christian, Patristic, Medieval and Renaissance sources, as in the writings of Abravanel, de' Rossi, Ibn Yahia, Portaleone, Luzzatto and others.

Revolutionary was that some of these Jewish scholars even dared to utilize these non-Jewish sources in their revaluation of Jewish history. They no longer accepted Jewish sources as the only relevant and legitimate ones for the study of Jewish history. Influenced by Renaissance historiographical methods, some of them ceased to accept at face value the veracity of Jewish sources. They critically revaluated them, compared and contrasted the various Jewish sources, and took into consideration the evidence found in relevant non-Jewish sources, sometimes preferring their data and conclusions to what they found in the equivalent Jewish sources. Consequently, at times they came to conclusions which were strikingly at odds with Rabbinical tradition.

A striking example can already be found in Abravanel's commentary to the Bible, in which he liberally utilized classical and medieval non-Jewish

da regni e repubbliche antiche... anzi, in tanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno ».

⁸⁴ W. VON LEYDEN, *Antiquity and Authority. A Paradox in the Renaissance Theory of History*, in « Journal of the History of Ideas », XIX (1958), pp. 473-492; W. J. BOUWSMA, *Three Types...* cit., p. 306; G. SPINI, *The Art of History...* cit., pp. 100-105, 123-125.

sources. His attitude to the Christian sources, like Augustinus, Aquinas, Albertus Magnus and Nicholas de Lyra, among others, is revolutionary. Although some previous Jewish commentators, like Kimhi, already related also to Christian sources, none had done so as extensively as Abravanel. Moreover, Abravanel was the first one to relate to these sources not only for the sake of religious argumentations and disputations, but also as a relevant and legitimate source for the true understanding of the *Torah* itself. We can hardly find in his commentary the discreditation of Christian authors which was prevalent in medieval and contemporary Jewish writings⁸⁵. Sometimes he even went as far as preferring the commentary of Christian authors to those of Jewish ones **”ובאמת רואה אני דבריהם בזה יותר מתישבים מכל דברי שאר החכמים אשר זכרתי מבני עמנו”**⁸⁶.

Abravanel had a similarly open attitude to the usage of classical historical sources. In the introduction to his commentary to the *Books of Kings*, Abravanel indicated that the Sages were mistaken in their assertion that Alexander the Great massacred the Jews of Alexandria. He found that the Sages confused the above mentioned Alexander, who lived much before the massacre, with the twenty fourth Roman Emperor Alexander, who committed the second massacre of Alexandrian Jews (the first massacre was committed by Trajan). **”ומה שכתוב בנמרות שלנו מוקדון הוא טעות סופר וראוי למחקר”**⁸⁷.

In his opinion, the Sages were confused due to their lack of knowledge of the writings of Roman historians **”וקרה להם כל זה לפי שלא ראו ספרי דברי הימים אשר למלכי רומי”**⁸⁸.

Another example can be found in Abravanel's *Ma'yene ha'Yeshuah*. In his allegorical interpretation of Daniel's prophecy of the four kingdoms, Abravanel indicated that although the context of the *Book of Daniel* is not of general history, as it may seem to be, but rather of the fate of the Jewish

⁸⁵ SEGAL, R. *Isaac Abravanel betor Parshan...* cit., p. 277; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 227-228. While Zacuto, for instance, still added **ימה שמו** to his mentioning of Augustinus, de' Rossi voiced great admiration.

⁸⁶ Commentary to *Kings*, I, 7. On this question, with additional examples, see L. RABINOWITZ, *Abravanel as Exegete...* cit., p. 79; SEGAL, R. *Isaac Abravanel betor Parshan...* cit., pp. 277-279; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit. For de' Rossi's criticism on Abravanel's attitude, see *ibid.*, p. 433, n. 104. Abravanel's new attitude to the Christian sources should also be related to the increasing influence of the Scholastic philosophy upon late medieval Jewish scholars. As Pines already noted, this influence can already be traced to the 13th century, although only in the late 15th century, Jewish scholars, like Abravanel, started to directly quote and voice admiration to Christian authors, see S. PINES, *Ha'Scolastica sh'Aharei Thomas me'Aquinas u'Mishnat Hasdai Crescas ve'Kodmav*, in his collected essays *Bein Ma'hashevet Israel le'Maba'shevet ha'Amim*, Jerusalem 1977, pp. 221-222, n. 101. See also in J. B. Sermoneta's various studies on this subject.

⁸⁷ Introduction to *Kings*.

⁸⁸ *Ibidem*.

people, still the knowledge of history is indispensable for the true understanding of the prophecy. He criticized former Jewish commentators for misunderstanding the prophecy, due to their ignorance of general history: **”וכאן ” נכובו המפרשים שלא ידעו ספורי המלכים”**⁸⁹.

The most prominent instance of this is, of course, that of Azariah de' Rossi. In the part of *Meor Einaim* entitled *Imrei Binah*, he diligently scrutinized various aspects of ancient Jewish history, mainly that of the Period of the Second Temple. De' Rossi utilized the various Hebrew sources, the Apocrypha, Hellenistic Jewish thought and historiography, Greek and Roman historiography and Christian sources — Patristic, Medieval and Renaissance⁹⁰. The critical approach to the texts, the utilization of the various sources and the comparison between them often brought him into sharp disagreement with Rabbinical tradition. The only text he refrained from criticizing was the Bible. Consequently, de' Rossi, in the spirit of the new methods and goals of Renaissance historiography, boldly and openly criticized the traditional approach to history in the Jewish sources.

De' Rossi pointed out that the Sages hardly distinguished between **”מוקדם ומאוחר”**, that which precedes and that which comes late in the sequence of history, and they uncritically mixed together details of events occurring in totally different periods. He scrutinized the traditional genealogies of human history since the creation, coming to the audacious conclusion of there being no scientific basis for the traditional genealogy, due to the impossibility of correctly calculating the long chronology of mankind since Adam⁹¹.

De' Rossi's new method of historical investigation is best demonstrated in his refutation of the famous talmudic legend about the insect which entered Titus' brain, tortured and finally killed him as a punishment for the desecration of the Temple.

⁸⁹ *Ma'yene ha'Yeshuah*, 11, 4. SEGAL, R. Isaac Abravanel betor Parshan... cit., pp. 273-274.

⁹⁰ On the Rossi's sources, see above, nn. 61-63; S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude...* cit., pp. 13, 36-37; Id., *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit.; Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., pp. 634-635.

⁹¹ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim...* cit., II, pp. 3-4, *Imrei Binach*, chs. 29-42:

”החלק מסך השנים ליצירה הנודע על פי התורה אשר שם משה לפנינו וכן המפורש בקבלה מן הנביאים הבאים אחריו שכתבו את ספר דברי הימים וזכרון בספר. איננו נוכל תחת שום חקירה ודרישה כי צדיק וישר הוא... אולם החלק אשר לא נוספה בו רוח ה' רק יחידים וחכמי הדורות גידוה ויערכוה לנו... נודע כי בתהפוכות הזמנים ושררת הרעות וחלופיה אפשר שיצאה בו איזו שגגה ובלבול סדר...”

See also Y.H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 633. On de' Rossi's attitude towards Talmudic literature and the distinction between the Sinaic tradition versus personal opinions, which are open to criticism, see S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 219-221.

De' Rossi first investigated the various Hebrew sources which related to this incident. He found great differences in the details «**כי רבו החלקים**» «**כי רבו החלקים**»⁹². This caused him to suspect the whole story. Thus, he put it under close scientific and historical scrutiny. Initially, de' Rossi relates to physical, biological and medical considerations, which, as already noted, brought him to the conclusion that this event could not have happened according to the laws of nature.

In addition, de' Rossi investigated the chronology of the story, and, based upon his readings in Roman historical sources and the chronicles of Ibn Daud, he came to the conclusion that Titus must have died much later than the date implied in the Sages' version.

Based upon his readings of Roman historians, like Suetonius, Cassiodorus, Dio Cassius and also upon the evidence amassed by Petrarch, de' Rossi also found that there were additional traditions about the cause of Titus' death. His final conclusion was, thus «**כי זה מעשה טיטוס שזכרו רבותינו לא היה**» («**This tale about Titus mentioned by our Sages, was not altogether like this**»)⁹³.

De' Rossi, thus rejected the Rabbinical tradition about Titus' death on scientific and historical grounds. In this context, he had to go back to the old, and perpetually relevant issue in Medieval Jewish thought, the debate about the learning of the so-called «**external wisdoms**». Here he only mentions that he did it in «**קצת מעיתות הפנאי**» only in some of his leisure time, when he rested from the study of the *Torah*, and that even the prophet Jeremiah advised «**to consult the Gentiles**» «**שאלו נא בגויים**»

Being conscious of hostile public opinion⁹⁴, he devoted another whole chapter to discussing the justification for consulting Gentile authors. Here de' Rossi attempts to prove that the Sages and the Medieval Jewish thinkers all consulted the Gentiles, in attempting to better understand the teachings of the *Torah*⁹⁵. We already noted that Luzzatto later voiced the same opinion when

⁹² A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 204. See M. A. MEYER, *Ideas of Jewish History*... cit., pp. 115-121.

⁹³ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., pp. 206. See Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews*... cit., p. 635; S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., p. 232. De' Rossi insists that the evidence amassed by the Roman historians is much more persuasive than the Sages' story, since the Romans were more knowledgeable in such «**unimportant**» matters: «**הרי אלה אפוא עשרה מכל לשונות הגוים אשר לחומם יביעו עתק נגד ספורם ו'ל'.**» «**ולכאורה אצל המורים על האמת להם המשפט לדעת פרטי הספורים של מה בכך כאלה יותר**» «**מחכמו**» *ibid.*, p. 205.

⁹⁴ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 209. On the Rossi's source criticism, see also S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., pp. 209, 217-219.

⁹⁵ *Ibid.*, II, pp. 68-76, *Imrei Binah*. See also *ibid.*, II, p. 2, with regard to the study of history: «**אשר ע"כ בהדרגת לידנו על ספור איזו מתולדות הימים מתיחסת לדרוש הזה: עדות של סופרים שונים מחכמי כל עם ועם כלשונו. אשר לעשות להם שם בגוילים חקרו צרפו וחקקו אותם הולכי הלך ודבר על הדעת שיוכל המשכיל להעביר קול עדותם זו במחנה הספורים וליסוד עליהם מנוח לבק רגלינו.**»

discussing the development of Jewish culture. As it turned out, de' Rossi's worries were not unfounded. His book was attacked immediately after it was printed and in various Italian Jewish communities it was placed under Rabbinic ban⁹⁶.

De' Rossi could not ascribe the fact that the Sages were wrong in their historical information to plain ignorance. Nor did he want to escape into the easy sophistic solution («והנה כונתי אין להיות כמתחכם») that what the Sages really meant was a hidden Midrashic meaning. For him, the texts dealing with the story of Titus and the insect had to be understood in their plain meaning. Thus, his conclusion was that the Sages deliberately chose to use the story for moral and didactic purposes, consciously disregarding its historical accuracy. Their aim was not historical truth, but the education of the common people in true knowledge and in the modes of virtuous behaviour «למען יקבעו בלב ההמון את הטוב ודישר שיכספוו להצטייר בנפש לאיזה תכלית מתייחס למדות או לדעות הנאותות לנו»⁹⁷.

Now, historical tales of this kind can serve as an ideal rethorical mean for the education of the common people. In this respect, their historical accuracy is irrelevant. This particular story was aimed at showing the crowd the greatness and glory of God, who can employ even his smallest creature for the punishment of the wicked⁹⁸.

The usage of quasi-historical tales or *Aggadot* for didactic purposes was usual in Jewish tradition. In his attempt to prove the Sages' intent in relating to the tale of Titus' death, de' Rossi presented quite a few examples of how Biblical and Talmudic stories were used by them for didactic purposes.

This distinction between the two levels of historical knowledge-historical truth, which is the aim of learned men, and the moral lessons of history, which is meant for the crowd, also reminds us of the classic Averroist distinction, common in Medieval and Renaissance Jewish philosophy, between the two levels of human knowledge. De' Rossi accepts the Maimonidean distinction between the exoteric and the esoteric meaning of the *Torah* and the *Agaddah*, the esoteric meaning being of a higher level, and compatible with reason⁹⁹.

However, here again, there seems to be also a direct influence of Renaissance historiography. De' Rossi opened this discussion with the assertion that it was very popular among the Wises of the Gentiles to employ such historical

⁹⁶ S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude...* cit., pp. 39-40; Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 634; A. DAVID, *Mifalo...* cit., p. 65.

⁹⁷ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim...* cit., p. 206.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 207: «על מעשה מימים הזכר יכל ורשאי אתה לומר כי ספורו איננו רק המצאה ואופן למוד נהוג אצל תמימי הדעת, ליכר בלב ההמון כי גדול אדונינו ורב כח להשיב אל מתקוממיו, ובפרט אל כל זר יהודי נמול ועונש אף על ידי הקטנה שבדריאותיו».

tales for didactic purposes. Only then did he add that the same method was also employed by the Jewish Sages¹⁰⁰.

De' Rossi related, in fact, to the great debate of Renaissance historiography which was centred around the essential questions: What is the aim of writing history? What is the demarcation line between rhetoric and poetry, on the one hand, and history on the other? The great debate between the Ciceronians and their opponents, between the camp of Livy and the followers of Tacitus, was centred around this fundamental question: What is the higher aim of writing history, to relate truth or to teach by way of moral lessons and please as literature?

The problem had been summed up by one of the great historians of the early Italian Renaissance, Leonardo Bruni, who, following the Ciceronian dictum, clearly distinguished between the two different aims of historical writing — the scientific and the didactic —: « Aliud est enim historia, aliud laudatio ». « History, he says, should follow the truth, panegyric goes beyond the truth in its praise »¹⁰¹.

Within this context, de' Rossi asserted in fact that the writing of history can serve in these two different categories. His criticism of the historical veracity of the story about Titus' death belongs to the first category. His indication that the Sages consciously and legitimately used the story for moral and didactic purposes relates to the second.

De' Rossi related the Sages' disregard for historical truth to their conscious moral and didactic aim of telling historical tales. Thus, in his opinion, the Sages only related to one of the purposes of the study of history, the didactic aim. They totally disregarded the other — and according to de' Rossi — higher aim of the study of history, that is, historical truth.

In another chapter of *Imrei Binah* (ch. 27), he went further and explained the theological reasons for the Sages' refraining from seriously dealing with history, the cause of the many mistakes he found in their references to historical matters.

De' Rossi opened this discussion with his above mentioned admiration of Livy as the archetype of the perfect historian¹⁰². Livy, considered to be the greatest Roman historian by early Renaissance Humanists, was used by de' Rossi as the model to which the historiographic endeavours in Judaism were compared.

¹⁰⁰ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 209; see S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., p. 225.

¹⁰¹ B. ULLMAN, *Leonardo Bruni*... cit., p. 52. On the whole issue W. J. BOUWSMA, *Three Types*... cit., p. 306; P. A. GRENDLER, *Francesco Sansovino and Italian Popular History, 1560-1600*, in « Studies in the Renaissance » 16 (1969), p. 144; G. SPINI, *The Art of History*... cit., pp. 104, 112-113, 122-125; M. PHILIPS, *Machiavelli, Guicciardini and the Tradition of Vernacular Historiography in Florence*, in « American Historical Review », 84 (1979), p. 86.

¹⁰² A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 254, see above n. 67.

However, the study of history was not emphasized in the course of the development of Jewish thought. Although, de' Rossi indicated, some serious historical discussion could be found in the writings of the lives of Philo, Mai-

¹⁰⁴ A. DE ROSSI, *Meor Einaim...* cit., p. 254: «הנה ידיעת מה שהיה לעולמים על פי»

¹⁰⁴ A. DE ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 254: «הנה ידיעת מה שהיה לעולמים על פי פסוקי חז"ל היא דבר אשר לא נקראו להם חכמים כי ממה נקח הלאומים השמונים בכל ספרי הדורות תתן לנו פריה זה אשר ער יועילנו. כי ממנה נקח הלאומים השמונים בכל מיני הדוגמות ובהם נביר את הטוב בעינינו ובעד עמנו להרחיק המניק ולקרבת התועלת ע"כ.» Baron correctly pointed out that this is a free translation from Livy (*Ab urbe Condita*, preface). However, I do not know how he came to the conclusion that de' Rossi «expressly rejected Livy's adage, which saw the function of history as teaching how to search for the useful and to avoid the harmful», S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit. pp. 206-207 and p. 423, n. 3. A plain reading of the text does not justify his interpretation. De' Rossi paraphrased Livy's adage because he accepted his opinion and considered it relevant also for the study of Jewish history. Moreover, expressions like «להרחיק המניק ולקרבת התועלת» frequently appear in Medieval Jewish thought, mainly concerning the ethical aim of human laws. For instance, Albo, *Iqquarim*, I, 7: «להרחיק... בעדנו ובעד עמנו» The expression «עוול ולקרבת היושר». «להרחיק המנונה ולקרבת הנאה» is a paraphrase on *Samuel II*, 10, 12. Compare to Abravanel, *Nabalat Avot*, 4 and A. PORTALEONE, *Shiltei ha'Gibborim*... cit., p. 35a. De' Rossi repeated this opinion several times, for instance: «להתבונן וללמוד מתוכם בהלכה למעשה מה שיוכל הזמן להומין...» «...לנו ואידך נתנהג בתולדותינו עם אלהים ואנשים... הנה שכרנו אתנו ופעולתנו לפני האלהים כאשר משפט הספורים והקורות הנשמעים בה נקש עצה ומוסר לכל כל הנדרש אלינו...» A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., p. 255, and see n. 97. Baron, however, erroneously concluded that: «Azariah yet declares the study of history to possess this didactic value for the gentile world but not for the Jews», S.W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude*... cit., p. 43. Also, Id., *Azariah de' Rossi's Historical Method*... cit., p. 214: «his particular non-activist conception of the aim of history». Compare de' Rossi's attitude to Machiavelli's as expressed in the preface to the first book of the *Discorsi*: «...coloro che leggeranno queste mie dichiarazioni, possino più facilmente trarne quella utilità per la quale si debba cercare la cognizione delle istorie», N. MACHIAVELLI, *Discorsi*... cit., p. 76.

monides and Gersonides, the Jewish Sages, as a whole, generally refrained from the serious study of history. This was the result of an extreme interpretation of the commandment: והגית בו יומם ולילה the duty to devote one's entire time to the study of the *Torah*. Some of them even came to the conclusion that one should not overly prolong one's prayer, since this might lead to losing time and distracting one's mind. This was even truer for the study of history, which they considered to be part of the external wisdoms whose study should be strictly limited. — «מחוסם על זמנם שלא יכלוהו בידיעת תולדות הזמן שלא תועילם»¹⁰⁵.

De' Rossi could not, of course, accept this opinion. As a Renaissance man, he considered all human studies to be an integral part of the *Torah*. This included of course the study of history, which he emphasized for its usefulness in understanding human affairs.

The Sages, in his opinion, were wrong in their assumption that history is one of the external wisdoms, which should not be studied for their own sake. Thus, they refrained from the serious study of history, a fact which gave rise to the many errors he found in their references to historical events¹⁰⁶.

Like some of his Italian contemporaries, who did not hesitate to criticize traditional authorities — classical and ecclesiastical — in their search for the historical truth, de' Rossi also ended up in sharp disagreement with traditional Jewish authorities, in his endeavour to understand the true course of Jewish history. The fierce attacks inflicted, as a result, upon his *Meor Einaim*, is a cultural phenomenon which, though imbedded in the Jewish tradition, is equivalent, in many respects, to the sharp criticism in which Catholic Counter-Reformation circles viewed the «profane» history written by the followers of Machiavelli and Tacitus. For them, like some of de' Rossi's Jewish critics, the only merit of writing history (that is, if it has any merit at all!) is to teach moral lessons and defend religious dogma¹⁰⁷.

¹⁰⁵ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., pp. 255-256.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 256: «ובנלל הדברים האלה אשר יקר אצלנו להאריך בכאור אמיתתם. אין לנו להתפלא אם להיותם ו'ל שוקרים ושרורים בעסק התורה לכד וכלתי פונים אל רהבי שיחות חולין וקריאת זכרונות על מה שארע לעולמים מקדם. תצא מלפניהם איוו שגנה או קצור בספור איוו שתהיה מן השיחות ההנה». Compare also to Ibn Zacuto's apology for writing history, in the preface of his *Sefer Yubaisn*, A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah*... cit. 257 and to Ibn Verga's praise to the Christians for their historical writing. S. IBN VERGA, *Shebeth Yehudah*... cit., p. 11, A. A. NEUMAN, *The Shebeth Yehudah*... cit., p. 258, n. 7. See also the contemporary approach of Jewish society to the writing of history, Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews*... cit., p. 631.

¹⁰⁷ A. DE' ROSSI, *Meor Einaim*... cit., ch. 28. S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Attitude*... cit., p. 21. On this issue in Italian historiography of the period, and especially the examples of Patrizzi and Sarpi, see G. SPINI, *The Art of History*... cit., pp. 100-105; W. J. BOUWSMA, *Tree Types*... cit., pp. 306-312. Baron, although he tends to deemphasize the influence of Renaissance historiography upon de' Rossi, still admits that it influenced

De' Rossi's attempt to write Jewish history aimed at the knowledge of historical truth was a new phenomenon in the development of Jewish historiography. The awareness of the novelty of this attitude in the writing of Jewish history was common among his contemporaries. They not only has a new approach to Jewish history, but were also clearly conscious of it. This is vividly expressed in Joseph ha'Kohen's preface to his History of the Kings of France and the Ottoman Empire. Echoing the Biblical Song of Deborah, ha'Kohen presents himself as the first Jewish historian since Yosippon, who for him, it should be remembered, was Josephus Flavius of the First Century: « The chroniclers ceased in Israel, they ceased, until I, Joseph, did arise, until I did arise, a chronicler in Israel! »¹⁰⁸. From Josephus (Flavius) to Joseph (ha'Kohen) there was no true historian in Israel!

Gedalya Ibn Yahia never went as far as de' Rossi in his utilization of the new methodology of Renaissance historiography. Nor did he dare to so boldly criticize Rabbinical authorities. He also refrained from mentioning de' Rossi by name, presumably out of fear of being ostracized by de' Rossi's many critics. Basically he continued to write within the familiar and accepted mould of the « chain of tradition »¹⁰⁹. However, Ibn Yahia based many of his historical observations on de' Rossi's findings, and sometimes copied him *verbatim*. He did this to such an extent that Zunz accused him of literary plagiarism. Ibn Yahia clearly imitated de' Rossi's methods of historical research. Like him, when dealing with a particular subject, he collected all available sources, and compared them including non-Jewish sources, in order to better understand the historical past. Although the value of his historical inquiry is much inferior to that of de' Rossi's, it still reflects in many respects the influence of Renaissance historiography¹¹⁰.

Until now, we have considered the new critical approach to Jewish historical sources. In Luzzatto's refutation of Tacitus' libels against the ancient Jewish people, we find the new critical approach to classical texts applied to a non-Jewish historian's observations on Jewish history.

In the concluding remarks of his discussion on Tacitus, Luzzatto asserted that the least benefit the reader could gain from reading his criticism of Tacitus was the understanding that no authority — great and ancient though it might be — was solely sufficient to prove the truth of the matter, « il vero cimento

him in various aspects, like in developing source criticism, mentioned above (S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., p. 209, 217-219), and the method of writing disconnected historical essays adopted by his Italian contemporaries from classical models (*ibid.*, pp. 210-211), an issue which is not dealt with in my study.

¹⁰⁸ J. HA'COHEN, *Sefer Dibrei ha'Yamim...* cit., the preface. Quoted by Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., pp. 622-633. See also A. DAVID, *Mifalo...* cit., pp. 65-67; ID., *R. Gedalya Ibn Yahia...* cit., p. 63.

¹⁰⁹ Y. H. YERUSHALMI, *Clio and the Jews...* cit., p. 628.

¹¹⁰ A. DAVID, *R. Gedalya Ibn Yahia...* cited.

della verità ». Every authority should be open to critical evaluation « sine ira et studio ». Refuting Tacitus' polemics against the Jews by means of employing his own political precepts, is the best example.

To Luzzatto, particularly because he admired Tacitus as a fine historian and acute political observer, the master's false accusations and grave errors in dealing with Jewish religion and history was inexplicable. Tacitus, who did not let any bias distract him from telling the truth about his own Roman people, was so influenced by emotions and prejudice when discussing the Jewish nation that he was distracted from the true course of historical writing. Luzzatto indicated that Tacitus did not lack authentic historical sources, since the Vulgate and the writings of Philo and Josephus Flavius were readily available to him. Neither was he a plain Roman senator, whose misinformation could be excused by lack of interest in external events. As a historian of stature, who intended to relate the history of nations, Tacitus should have overcome his emotions and prejudices and presented a more accurate description of Jewish history and religion. He should have done likewise as a political thinker. As a political man (« statista ch'egli era ») who understood so keenly the matters of political life, he also should have better understood the true political applications of Jewish religion and customs ¹¹¹.

Thus, Luzzatto attempted to explain to Tacitus — and to contemporary Christian Antisemites likewise — the true meaning of Jewish history. The new methodology of Renaissance historiography, and its definition of the ultimate goal of the study of history, that is the better understanding of the human past, served as a starting point of modern Jewish Apologetics.

¹¹¹ S. LUZZATTO, *Discorso...* cit., c. 65r; A. MELAMED, *Simone Luzzatto on Tacitus...* cited. On de' Rossi's criticism of classical authorities, S. W. BARON, *Azariah de' Rossi's Historical Method...* cit., pp. 209, 217-219.

IL PLURALISMO
DEL MONDO CULTURALE EBRAICO
IN ITALIA NEI SECOLI XVI E XVII

DELITTO E CASTIGO NELLO STATO DELLA CHIESA: GLI EBREI NELLE CARCERI ROMANE DAL 1572 AL 1659

Il sedicesimo secolo, per generale consenso, marca lo spartiacque nell'evoluzione del concetto della funzione e dell'organizzazione dell'istituzione carceraria. Le prigioni, che in passato erano considerate come istituzioni specificamente adibite alla custodia temporanea degli imputati di crimini e di trasgressioni in attesa di processo, cominciano in quest'epoca ad acquisire un carattere diverso da quello di istituzioni per la detenzione a scopo penale. Ciò assume un particolare significato, se si tiene in considerazione il fatto che, all'inizio dell'era moderna, se non già prima, i diversi criteri di detenzione si limitano a riflettere le norme e gli ideali sociali, ed esprimono le opinioni che ebbero la prevalenza sull'uso dei metodi appropriati per ottenere un controllo sociale¹. Seguendo i dettami di questa teoria, lo studio delle istituzioni penali permetterebbe una migliore comprensione delle mete sociali che la restaurazione cattolica mirava ad ottenere all'interno dello Stato della Chiesa; potremmo così chiarire se sia stato fatto un tentativo di stabilire controllo e disciplina attraverso l'uso di sanzioni punitive. Nel caso degli ebrei, come spero di riuscire a dimostrare, questa premessa sembra senza dubbio realizzarsi.

Controllo, disciplina e restrizione fisica, intesi in senso punitivo entro i limiti del ghetto, rappresentano i pilastri consciamente stabiliti della politica del Papato nei riguardi degli ebrei nel secolo sedicesimo e in quelli successivi. Come conseguenza della sottomissione a pene rigorose, gli ebrei si sarebbero dovuti convertire al cristianesimo in massa, promuovendo in tal modo il progredire della società verso un ordine ideale. Senza dubbio, come ho affermato altrove, il pensiero contemporaneo si esplicava in termini utopici; in base a questi ter-

¹ G. RUSCHE, O. KIRCHEIMER, *Punishment and Social Structure*, New York 1939; R. B. PUGH, *Imprisonment in Medieval England*, Cambridge 1968; A. PORTEAU-BIKTER, *L'emprisonnement dans le droit laïque du moyen-âge*, in «Revue Historique de Droit Français et Etranger», XLVI (1968), pp. 211-245, 389-428; M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1976; V. PAGLIA, «La pietà dei carcerati». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980, p. 1.

mini la conversione degli ebrei era vista come un passo avanti fatto verso la realizzazione di un ideale escatologico. Per usare una terminologia più moderata e più moderna potremmo affermare che l'aspirazione utopica verso la conversione anticipò incoscientemente la meta dell'emancipazione, che tenderà ad assorbire gli ebrei in un corpo sociale omogeneo². Per inciso si dovrà notare che questa speranza non solo era conforme a molti principi ideologici della restaurazione cattolica in generale, principi tanto noti che non avranno bisogno di essere ripetuti, ma che rappresentava un primo passo verso la modernità. Mentre il mondo medievale insisteva nel volersi liberare degli ebrei attraverso l'espulsione o il delitto, per il mondo moderno il problema sarà quello di trovare per loro una via di accesso: come cioè gli ebrei possano essere assorbiti e contenuti nella società intesa come un tutto. Pur basandosi sull'ideale religioso della conversione, la politica dei papi verso gli ebrei mirava certamente ad attuarne l'assorbimento nella società cristiana, alternativa questa che fino a quel momento non era mai stata presa in considerazione.

Il fervore escatologico che segna l'inaugurazione della nuova politica nei riguardi degli ebrei — iniziata con la bolla *Cum nimis absurdum* di Paolo IV nel luglio del 1555 — si mantenne per circa quarant'anni. Non essendosi ottenuti risultati concreti da un lato, e sotto la spinta di necessità mondane dall'altro, negli ultimi anni del secolo siamo testimoni di un rallentamento di questo processo.

Da allora, fino al diciannovesimo secolo, l'elemento più saliente della politica del Papato verso gli ebrei fu quello di una generale ambivalenza: da una parte, cioè, la costante speranza e gli sforzi ininterrotti per aumentare il numero dei convertiti, dall'altra la rassegnazione, altrettanto radicata, ad una permanente presenza ebraica, seppur racchiusa tra le mura del ghetto³.

Il mantenimento di una situazione così ambigua richiedeva però regole ben precise e mezzi di controllo tra i più severi; uno di questi si realizzò attraverso la politica penale.

E non saremmo lontani dal vero se paragonassimo l'esistenza ebraica nel ghetto ad una forma di carcerazione consciamente imposta: secondo il linguaggio teologico cattolico tradizionale gli ebrei si sarebbero trovati in condizione di riconoscere i propri errori, attraverso l'esperienza di uno stato di punizione loro imposto grazie all'applicazione dei più rigorosi canoni restrittivi. Uno studio degli effetti che il carcere ebbe sulla comunità ebraica romana (la più

² K. R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1593*, New York 1977.

³ Contrariamente a quanto si crede, e come dovrebbe essere ormai chiaro dal lavoro del Browe, edito nel 1942, nel Medioevo gli sforzi missionari si limitano per lo più ad espressioni puramente verbali di speranza. Sull'argomento cfr. P. BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Paepste*, Roma 1942; K. R. Stow, *Taxation, Community and State: The Jews and the Fiscal Foundations of the Early Modern Papal State. Paepste und Papsttum*, XIX, Stuttgart 1982; Id., *The Popes and the Jews, Catholic Restoration and Beyond*, in *The World History of the Jewish People*, 1985.

numerosa nello Stato pontificio) porterà dunque a chiarire maggiormente le linee della politica di restaurazione, operata dal Papato nei riguardi degli ebrei e, nello stesso tempo, a verificare la reazione da parte ebraica a tale politica.

Un esame della politica carceraria nello Stato pontificio permette di gettar luce anche su un altro fattore, quello della povertà. Studi, come quelli di Geremek e Delumeau hanno messo l'accento sullo sproporzionato aumento della povertà urbana in questo periodo⁴. Molti poveri finivano in prigione per debiti; tra questi vi erano anche ebrei. L'esame della presenza ebraica nelle carceri si dimostra quindi come un elemento anche rivelatore nei riguardi del problema specifico della povertà ebraica.

1. *Le fonti di questo studio*

Le fonti per lo studio del problema degli ebrei nelle prigioni romane possono essere divise in due categorie. La prima è costituita dai « mandati di scarcerazione », emessi a nome del Cardinal camerlengo. L'autorità che li rilasciava era quasi sempre il governatore della prigione, come di norma anche per i non ebrei. Questi mandati sono raccolti nelle filze di *Diversorum del Camerlengo* dell'Archivio di Stato di Roma⁵.

Per il periodo che va dal 1560 al 1660 ho trovato circa centodieci mandati. Essi sono estremamente ricchi di notizie. Oltre al nome del debitore contengono spesso anche quello del creditore e ci rivelano l'ammontare del debito. Talvolta, includono i dettagli dell'accordo per il pagamento del debito e delle spese di mantenimento sborsate durante il periodo di incarcerazione. Quasi sempre la cifra menzionata risulta essere di 33 giulii; il che rinforza l'ipotesi che ha origine in un testo del 1622⁶, e indica come costo per il mantenimento di un ebreo imprigionato per debiti la cifra di un giulio *per diem*. Implicitamente, dallo stesso documento apprendiamo che il tempo massimo trascorso dagli ebrei in prigione per debiti era di un mese. Il fatto è ovvio: il creditore, che, di solito era obbligato a pagare il costo della carcerazione per debiti, dopo un mese rischiava quasi sempre di pagare una cifra superiore a quella che gli era dovuta dal debitore.

Un fattore che non si ha il modo di riscontrare esaminando i singoli mandati è se i debitori venissero incarcerati per più di un debito contemporaneamente, come occasionalmente potremmo dedurre dall'esame di due e più testi concernenti il medesimo debitore. È difficile determinare la misura esatta del debito indi-

⁴ J. DELUMEAU, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, Roma 1959, pp. 403-415; B. GEREMEK, *La popolazione marginale tra il medioevo e l'età moderna*, in « Studi storici », IX (1968), pp. 623-640; V. PAGLIA, « La pietà dei carcerati »... cit., pp. 45-54.

⁵ ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, [d'ora in poi ASR], *Camerale I*, *Diversorum del Camerlengo* [d'ora in poi *Div. Cam.*], bb. 410-412, 417-422, 425, 431-440, 457-475.

⁶ ASR, *Camerale II*, *Ebrei*, b. 2, f. 147.

viduale ebraico. Il testo del 1622 sopra menzionato sembra indicare che vi fossero ebrei che ricorrevano ad una serie di piccoli prestiti contemporaneamente ⁷.

Il problema fondamentale riguardo all'uso di questi mandati come base per lo studio è rappresentato dal loro numero. L'esame di quasi tutto il materiale pertinente, contenuto nei *Diversorum del Camerlengo*, rivela che vi è ben poca speranza di scovare nuovi documenti; qualcosa potrebbe essere ancora conservata negli archivi dei tribunali del governatore o nel *Camerale II, Carceri*, recentemente studiato dal Paglia, ma non mi è stato possibile esaminare quelle serie; il Paglia, facendo lo spoglio dei due archivi non sembra aver trovato traccia di prigionieri ebrei ⁸. Comunque i registri dei *Diversorum del Camerlengo* per l'anno 1598 sono, come dimostrerò in seguito, completi o quasi completi. Se presi in considerazione insieme con altro materiale di secondaria importanza, questi registri possono ampiamente rispondere alle esigenze del presente lavoro.

La seconda fonte di documentazione per lo studio sugli ebrei e le carceri è il materiale tratto dalla serie *Ebrei del Camerale II*, dell'Archivio di Stato di Roma ⁹. Noto da lungo tempo, ad esso hanno attinto numerosi studiosi (recentemente Attilio Milano ne ha fatto la fonte primaria per il suo libro *Il Ghetto di Roma*) ¹⁰. La quantità dei documenti contenuti nel fondo è di gran lunga maggiore di quanto si fosse supposto e non è facilmente ordinabile per argomenti. I documenti sono raccolti casualmente e sono caratterizzati da un'assoluta mancanza di ordine cronologico; e se un gruppo di documenti risulta essere ordinato cronologicamente ma senza alcuna pertinenza al soggetto, all'improvviso è interrotto da un altro gruppo di documenti, che seguono anch'essi un ordine cronologico, ma stavolta « topicamente » errato. Il solo tema di fondo che lega la collezione è quello dei rapporti tra gli ebrei, presi sia come individui che come collettività, e l'autorità papale a Roma.

Lo spoglio del materiale dell'Archivio di Stato di Roma pertinente al nostro argomento ha portato alla luce circa quaranta testi relativi alla carcerazione di ebrei, nel periodo che va dal 1560 al 1660. Sfortunatamente, questi testi presentano un grosso inconveniente: sono tutte « suppliche » di scarcerazione, in cui le informazioni sulla durata e sulle condizioni della detenzione sono scarsissime ¹¹. Ciò nonostante da questi documenti è possibile raccogliere un gran

⁷ ASR, *Camerale I, Div. Cam.*, b. 410, f. 182 r; b. 420, ff. 71 v, 78 v, 124 r; b. 463, f. 99 v; b. 473, f. 41 r.

⁸ V. PAGLIA, « La pietà dei carcerati »... cit., pp. 70, 359-360.

⁹ ASR, *Camerale II, Ebrei*, bb. 1, 2 e 3.

¹⁰ Vedi E. RODOCANACHI, *Le St. Siège et les Juifs*, Paris 1891; A. MILANO, *Il Ghetto di Roma*, Roma 1964.

¹¹ V. PAGLIA, « La pietà dei carcerati »... cit., p. 70; *Quae ordini ecclesiastico* (4 sett. 1589), in *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum Taurinensis Editio*, IX, Torino 1865, p. 121.

Una bolla del 1589 e informazioni raccolte dal Paglia indicano che gli ebrei erano tenuti in quartieri separati nelle prigioni che ospitavano solitamente cristiani.

numero di notizie che ci dà modo di conoscere il tipo di « offesa », oltre al debito per cui gli ebrei erano imprigionati. Il quadro che risulta dal loro spoglio è molto istruttivo e costituirà l'argomento della seconda parte di questo studio.

2. *Le prigioni e la povertà ebraica*

Novantaquattro documenti dei *Diversorum del Camerlengo*, trattano dell'incarcerazione per debiti. Ottantasei concernono debiti dagli otto ottanta scudi, due, debiti di cento e centoventi scudi e nove debiti dai duecentocinquanta ai trecentotrenta scudi. Nella grande maggioranza dei casi il debitore risulta essere stato incarcerato per un singolo debito che aveva contratto nei confronti di un singolo individuo.

Cronologicamente i mandati di scarcerazione sono suddivisi come segue:

1593-1612	8 (*)
sett.-nov. 1597	9
1598	34
1616	11
1612	8
1618	12
1620	1
1621	5
1644	6

(*) *Mandati che non portano indicazione di data.*

Gli ebrei venivano imprigionati in tre delle cinque carceri romane: quelle del Campidoglio, di Tor di Nona e di Corte Savella. Pur non essendovi alcun criterio speciale nella distribuzione, risulta che vi erano molti più ebrei nel carcere di Corte Savella che negli altri due¹², probabilmente per la sua adiacenza al ghetto.

Gli ebrei imprigionati per debiti possono essere suddivisi in due categorie: quelli imprigionati per debiti contratti verso creditori ebrei (sette casi) e quelli imprigionati per debiti verso creditori cristiani (ottantasette casi). La distinzione è fondamentale in quanto, quasi senza eccezione, corrisponde ad una divisione tra i pochi ebrei imprigionati per debiti (relativamente) sostanziosi, e i molti ebrei imprigionati per piccoli debiti.

In due casi, ad esempio, in cui debitori ebrei vennero imprigionati da creditori ebrei, il debito, che ammontava a 250 scudi, era certamente una somma ragguardevole, perlomeno per quanto concerne l'economia del ghetto in quell'epoca; tutte le somme erano dovute a un certo Leone Treves¹³, probabilmente un banchiere. Due altri debiti, a dire il vero, risultano di poco conto, rispettivamente 14 scudi e 20 scudi anche se i 14 scudi facevano parte

¹² Vedi sopra nota 5.

¹³ ASR, *Camerale I, Div. Cam.*, b. 420, ff. 99 v, 147 ed anche ff. 2 v, 9 v, 78 v, 80 r, 81 v.

di un più grosso debito dovuto ad un solo individuo¹⁴. In un quinto caso si stipula un accordo da cui appare che il debito si dovrà rifondere a rate di due scudi e mezzo al mese¹⁵. Il sesto e settimo caso, ambedue debiti di David Viterbo, non indicano l'ammontare, ma la cifra, come vedremo subito, doveva essere non indifferente¹⁶. Il parallelismo del rapporto tra debito di grossa entità e creditore ebreo può farci supporre che almeno alcuni tra i debitori ebrei provenissero dallo strato più agiato della comunità.

Il caso di David Viterbo sembra proporci una risposta; questi fu imprigionato due volte, nel 1594 e ancora nel 1604. Nel 1600, tuttavia, gli era stato affidato un appalto per una fornitura di grano, insieme ad una licenza per l'acquisto e la vendita di monete antiche nello Stato pontificio¹⁷. E nel 1617 si era ripreso a tal punto da essere coinvolto in nuove operazioni di banca, fino a ricevere una garanzia contro interferenze non autorizzate (*inhibitio foeneris*) nella attività di prestatore che andava svolgendo¹⁸. Ovviamente Viterbo non era stato imprigionato per povertà, ma in seguito a qualche audace affare che lo aveva portato alla bancarotta. Per di più, durante la sua seconda carcerazione, il creditore non era altri che Moises Viterbo¹⁹, probabilmente suo fratello e socio in affari. Il caso del Viterbo suggerisce l'ipotesi che l'indebitamento tra ebrei avvenisse per lo più tra mercanti e banchieri, oppure tra banchieri stessi. E, ovviamente, costituiva la risultante del prestito ad interesse, prestito proibito tra correligionari dai dettami della legge ebraica. Proprio contro questa offesa si era scagliato Yechiël da Pisa, nel suo *Trattato sulla vita Eterna*²⁰.

Ma i mercanti e i banchieri ebrei erano anche imprigionati per debiti dovuti a non ebrei, come nel caso del mercante Meluccio Passapiere e di suo figlio Benedetto nel 1617²¹, e dei banchieri Salomone Caviglia nel 1598²², e di Beniamino Zadics nel 1621²³. La bancarotta non era né un fatto isolato, né una conseguenza dovuta al rapporto tra gruppi diversi. Era piuttosto un fatto endemico di quei tempi e colpiva non solo le famiglie e le fortune ebraiche, ma anche alcune tra le più eminenti e antiche famiglie romane dell'epoca.

Uno dei personaggi più illustri della società ebraica dell'epoca che fece bancarotta fu Salomone Zarfati. Salvato di prigione da David Ràm, un suo

¹⁴ ASR, *Camerali I, Div. Cam.*, b. 420, f. 172 r; b. 431, f. 34 r.

¹⁵ *Ibid.*, b. 420, f. 137 r.

¹⁶ *Ibid.*, b. 410, f. 176 r; b. 437, f. 280 r.

¹⁷ *Ibid.*, b. 425, f. 96 e f. 155 v.

¹⁸ *Ibid.*, b. 461, f. 153 v.

¹⁹ *Ibid.*, b. 437, f. 280 r.

²⁰ VITALE DA PISA (YEHÏEL NISSÏM), *Ma'amar Hayyei 'Olàm*, trad. inglese di G. Rosenthal, *Banking and Finance among Jews in Renaissance Italy*, New York 1962.

²¹ ASR, *Camerali I, Div. Cam.*, b. 461, f. 18 v; b. 463, ff. 28 v-29 r; b. 465, f. 22 r.

²² *Ibid.*, b. 420, ff. 100 v, 102 r-103 r, 138 v.

²³ *Ibid.*, b. 458, ff. 61 v, 64 v, 114 v; b. 459, f. 92 r.

ricco correligionario, Zarfati era stato un tempo il garante generale (fideiusore) per le tasse dovute dagli ebrei di tutto lo Stato pontificio. I suoi beni erano assai notevoli, e la sua caduta deve essere stata piuttosto precipitosa²⁴. Interessante sarebbe studiare la frequenza di questi casi e in che misura le bancarotte abbiano coinvolto i singoli individui e la comunità ebraica come un tutto. Uno studio più approfondito sull'incarcerazione potrà probabilmente far luce sull'argomento.

Gran parte degli ebrei che finiva in carcere per debiti apparteneva allo strato meno facoltoso della comunità. Che non si trattasse di ricchi appare chiaro dal piccolo ammontare delle somme per cui venivano incarcerati, somme che si aggiravano tra gli otto e gli ottanta scudi. Come pietra di paragone si può tener presente che a Roma, nel 1600, una libbra di carne (339 grammi) costava pressapoco tre baiocchi e mezzo, e per ogni scudo erano corrisposti 100 baiocchi²⁵. Un altro raffronto può essere fatto col salario di un assistente di banca ebreo, un lavoro che non richiedeva alcuna preparazione specifica e che era di 50 scudi all'anno²⁶. La media del debito ebraico era dunque approssimativamente uguale alla paga annuale di un semplice lavoratore, somma che un appartenente a quella classe sociale avrebbe potuto restituire solo con gran difficoltà; inoltre nessuno avrebbe mai prestato una somma di tale entità ad un indigente squattrinato. La conclusione inevitabile che dovremo trarre da queste considerazioni sarà che la maggior parte degli ebrei imprigionati per debiti erano piccoli mercanti, artigiani, lavoratori, e che appartenevano tutti a quello strato sociale che era in grado di contrarre un debito dell'entità dagli otto agli ottanta scudi.

Questa conclusione non costituisce una gran sorpresa, dato che anche la massa dei non ebrei imprigionati per debiti proveniva dalla classe dei lavoratori e dei piccoli mercanti. A prima vista un così gran numero di imprigionati per debiti potrà sorprendere: ma non vi è dubbio che a Roma, durante questo periodo, siamo testimoni di un processo di impoverimento costante che interessa ebrei e non ebrei, come hanno messo in rilievo Jean Delumeau e Attilio Milano²⁷. Vincenzo Paglia è addirittura giunto alla conclusione che fino al 10 per cento dell'intera popolazione romana, stimata a 99.023 anime per la fine del sedicesimo secolo, può essere classificato come « povero »²⁸. Per di più, tra questi poveri, comparivano senza dubbio numerosi immigranti, mendi-

²⁴ J. DELUMEAU, *Vie économique...* cit., pp. 469-485; K. R. STOW, *Taxation...* cit., p. 46.

²⁵ Cfr. J. DELUMEAU, *Vie économique...* cit., pp. 202-207.

²⁶ *Il Vero Stato degli Ebrei di Roma*, 1668, in ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 1; vedi A. MILANO, *Il Ghetto...* cit., p. 161.

²⁷ J. DELUMEAU, *Vie économique...* cit., pp. 497-501; A. MILANO, *Il Ghetto...* cit., pp. 155-173.

²⁸ V. PAGLIA, « *La pietà dei carcerati* »... cit., pp. 45-46, che si basa su G. B. SCANAROLO, *De visitatione carceratorum*, Roma 1675, appendix.

canti e vagabondi²⁹. Un attento esame dei registri carcerari rivela che, sebbene più del sei per cento della popolazione romana risultasse incarcerata per debiti nel 1592 — quindi circa 5.942 individui — la stragrande maggioranza di costoro non era costituita da vagabondi e mendicanti, ma da coloro che il Paglia ed altri hanno identificato come « lavoratori poveri »³⁰.

L'appartenenza della maggioranza dei debitori ebrei alla classe dei « lavoratori poveri »³¹ non è dimostrata soltanto in base alla dimensione media dei debiti ricordati nei *Diversorum del Camerlengo*, ma ha anche il supporto dei registri carcerari per l'anno 1598, durante il quale 34 ebrei, tutti maschi adulti, furono incarcerati per debiti. Ventinove o trenta erano indebitati per cifre varianti tra gli otto e gli ottanta scudi, il che li fa rientrare nella categoria dei « lavoratori poveri »³². E, fatto di rilievo, i debitori erano tutti capifamiglia, in quanto pur essendo i loro debiti relativamente piccoli, erano però troppo ingenti per essere stati contratti da minori o da vagabondi, nuovi immigrati, eccetera. Inoltre le condizioni sociali della vita del ghetto facevano sì che la vasta maggioranza dei maschi adulti fosse coniugata, anche se l'età media del matrimonio era intorno ai 25 anni³³. D'altra parte il numero dei cristiani carcerati per debiti includeva certamente una larga percentuale di maschi non coniugati, provenienti dal numeroso strato di emigranti rurali di cui si è parlato sopra.

Di conseguenza, se si dovesse ipotizzare che il numero degli ebrei incarcerati nel 1598 fosse maggiore di quanto risulta dai registri, e che rispetto alla popolazione del ghetto fosse in proporzione simile a quello dei debitori cristiani — cioè il 6% — dovremmo giungere alla conclusione assurda che dal 20 al 25 % di tutti i capifamiglia ebrei avrebbero dovuto essere incarcerati in un solo anno. Già 30 ebrei costituivano il 4-5 % di tutti i capifamiglia; la percentuale è senz'altro significativa³⁴, ed offre una base ragionevole per presumere che i registri del 1598 siano completi. Per di più, dal momento che il 1598 può essere considerato come anno « rappresentativo », tenendo conto che 30 dei 34 ebrei incarcerati provenivano dalla classe dei « lavoratori poveri », si dovrà giungere alla conclusione inevitabile secondo cui la massa degli ebrei

²⁹ B. GEREMEK, *La popolazione...* cit., p. 623 e seguenti.

³⁰ V. PAGLIA, « *La pietà dei carcerati* »... cit., pp. 62-64.

³¹ I testi portano, normalmente, la specificazione *in forma pauperum*. La frase sta ad indicare che il prigioniero non aveva i mezzi per pagare i suoi debiti, vedi ASR, *Camerale I*, *Div. Cam.*, b. 411, f. 51 r.

³² *Ibid.*, b. 417, ff. 8 v, 20 v, 29 v; b. 418, ff. 10 r, 51 r, 78 v; b. 419, f. 68 r; b. 420, ff. 60 r, 70 v, 71 v, 72 v, 78 v, 80 r, 81 v, 92 v, 96 r, 99 v, 100 v, 111 v, 113, 114 v, 115 v, 124 r, 128 v, 131 r, 135 r, 136 v, 137, 139 v, 140 v, 141 r, 142 v, 143 r, 147 r, 148 r, 157 r, 163 r, 172 r, 173 r, 187 r; b. 421, f. 94 v.

³³ Vedi E. HOROWITZ, *Jewish Confraternities in Seventeenth Century Verona. A Study in the Social History of Piety*, Dissertation, Yale University, 1982, cap. II.

³⁴ A. TOAFF, *Il Ghetto di Roma nel Cinquecento. Conflitti etnici e problemi socio-economici*, Gerusalemme 1984, pp. 36-40, che suppone che il 40 % degli ebrei fossero poveri.

imprigionati per debiti in ogni anno provenisse dalla classe dei « lavoratori poveri ».

Ma da quanto sopra sarà possibile concludere che gli ebrei veramente poveri non finivano in carcere, non essendo possibile che potessero contrarre debiti di una qualche entità. Non avendo mezzi propri di sostentamento qualcuno avrà dovuto pure occuparsi di loro, e questo qualcuno erano le molte confraternite che prosperavano entro le mura del ghetto. Milano ne ha contate più di quaranta, mentre un recente studio di A. Toaff ci aiuta a seguire gli sviluppi che verso la fine del sedicesimo secolo condussero alla riforma di una delle più importanti di queste confraternite, quella chiamata *Ghemilut Hasadim*. Le attività di queste *havuròt* (società) sono estremamente interessanti; come branche della comunità ebraica, assumevano un ruolo centrale nell'annuale raccolta e nel conseguente pagamento di somme varianti tra gli 8.000 e i 9.000 scudi. Questa cifra, va notato, si mantenne intatta per tre secoli almeno, a dispetto del precipitoso declino del reddito personale, e nonostante che la loro fonte di finanziamento fosse caduta da 250 scudi *pro capite* nel 1550 a 15 scudi *pro capite* nel 1800³⁵.

Ma anche i prigionieri per debiti avevano dei benefattori? I debitori cristiani in carcere ne avevano sicuramente. Vincenzo Paglia presenta un gran numero di dettagli concernenti le operazioni delle Confraternite della Pietà e della Carità, e spiega come funzionassero in qualità di *Visitatores carcerum*. Dall'epoca di Clemente VIII i *Visitatores* componenti delle confraternite distribuivano annualmente 2.050 scudi, tratti dai fondi papali per il rilascio e la riabilitazione di coloro che erano stati imprigionati per somme inferiori a 100 scudi, cioè il gruppo di debitori cristiani imprigionati, parallelo per stato sociale a quello ebraico³⁶.

Vi erano anche congregazioni ebraiche che si occupavano degli ebrei carcerati; ad assisterli si provvedeva attraverso i servizi della confraternita del *Matir Assurim* (lett.: « colui che libera i carcerati »). Sfortunatamente non conosciamo alcun particolare su questa confraternita, tranne il fatto della sua esistenza nella seconda decade del diciassettesimo secolo; si presume che fosse attiva precedentemente almeno già da un certo numero di anni. In questo caso sarebbe lecito sollevare l'ipotesi che fosse stata fondata negli ultimi decenni del sedicesimo secolo, come la Confraternita della pietà, studiata dal Paglia³⁷. Sembra anche che la *Matir Assurim* si assumesse il compito di pagare i piccoli

³⁵ A. MILANO, *Il Ghetto...* cit., pp. 235-258; B. PULLAN, *Rich and Poor in Venice*, Cambridge (Mass.) 1971, *passim*; D. RUDERMAN, *The Founding of a Gemilut Hasadim Society in Ferrara in 1515*, in « The American Journal of Sociology », annata 1976, pp. 233-267, e in particolare pp. 257-258; E. HOROWITZ, *Jewish Confraternities...* cit., *passim*; A. TOAFF, *Il Ghetto...* cit., *passim*.

³⁶ J. DELUMEAU, *Vie économique...* cit., pp. 497-498; V. PAGLIA, « La pietà dei carcerati »... cit., pp. 204-212.

³⁷ A. MILANO, *Il Ghetto...* cit., p. 237.

debiti, probabilmente quelli che si aggiravano intorno ai 10 scudi, prima che gli stessi debitori ebrei finissero in carcere³⁸.

L'ipotesi che questa attività si svolgesse effettivamente così non è priva di fondamento. Si è già visto come, nelle questioni relative alla tassazione, la comunità dimostrasse un notevole grado di coesione. Allo stesso modo, gli statuti della *Ghemilut Hasadim*, la Confraternita o Congregazione generale di carità, specificavano chiaramente la necessità di unità e di coesione nelle questioni concernenti la beneficenza³⁹. Perché dunque la comunità non si sarebbe dovuta unire, per tenere fuori di prigione i propri membri, impegnandosi nei debiti?

Un'azione unitaria di questo tipo aveva un serio effetto politico, permettendo di non scoprire il fianco ad interferenze radicali, provenienti dall'esterno. Nel caso specifico, questa interferenza poteva concretizzarsi in una sicura offerta d'aiuto da parte cristiana, in cambio della sottomissione al cattolicesimo. D'altra parte, anche senza una interferenza del genere, il peso della carcerazione doveva essere intollerabile; il fatto che dal 4 al 5 % dei capifamiglia erano in carcere, non creava soltanto un immediato onere, sia per il debitore che per la famiglia, ma costituiva certamente anche una enorme pressione psicologica che generava uno stato di instabilità nell'individuo, minacciando di conseguenza l'intera comunità. Gli effetti della carcerazione dovevano in qualche modo essere sicuramente contrastati.

Che la comunità ebraica sia riuscita con successo a tenere i propri membri fuori di prigione appare chiaro da un opuscolo che va sotto il nome di *Il Vero Stato degli Ebrei di Roma*, secondo cui nell'anno 1667 soltanto 22 ebrei erano in prigione per debiti⁴⁰. La cifra, inaspettatamente bassa, va in qualche modo giustificata; ma la spiegazione risulta alquanto intricata.

Seguendo i calcoli statistici il numero degli ebrei imprigionati per debiti in quest'epoca, avrebbe dovuto aumentare. Infatti, un certo numero di vicende svantaggiose per la comunità, specialmente di carattere finanziario, erano avvenute tra il 1598 e il 1668. La popolazione ebraica si era numericamente accresciuta di circa mille anime, senza un corrispondente aumento nelle fonti di reddito⁴¹. Inoltre il Monte di Pietà di Roma continuava ad erodere i profitti dei banchieri ebrei; ma l'impatto di questo fattore non è stato del tutto chiarito⁴². Anche il capitale posseduto dall'ebraismo romano *in toto* continuava a diminuire costantemente; mentre le tasse continuavano ad aumentare, dovendo coprire i debiti che la comunità era stata obbligata a contrarre nei

³⁸ V. PAGLIA, « *La pietà dei carcerati* »... cit., pp. 204-208, nota che Pio V nel 1569 aveva proibito l'incarcerazione per debiti inferiori ai 7 scudi.

³⁹ K. R. STOW, *Taxation*... cit., pp. 37-52, e A. TOAFF, *Il Ghetto*... cit., pp. 20-25.

⁴⁰ *Il Vero Stato*... cit., p. 17.

⁴¹ E. RODOCANACHI, *Le St. Siège*... cit., pp. 69-71; J. DELUMEAU, *Vie économique*... cit., p. 217.

⁴² J. DELUMEAU, *Vie économique*... cit., pp. 495-596.

vari luoghi di monte⁴³. La situazione era diventata difficile specialmente sotto Urbano VIII, che non solo aveva caricato la comunità di tasse speciali ma si era anche fatto promotore di una decisione significativa nei riguardi degli ebrei incarcerati per debiti.

Nel 1620 la comunità aveva presentato un reclamo contro i creditori cristiani che si rifiutavano di pagare il vitto e l'alloggio per i debitori ebrei imprigionati, contrariamente all'uso e costume vigente⁴⁴. Al reclamo fece seguito — nel 1621 — una causa, discussa davanti alla Socra Rota in favore di uno dei debitori, Leone A(s)dri(g)lia⁴⁵. Basandosi sullo *ius commune* e, in particolare, sul fatto che come membri del « popolo romano » — allo stesso modo dei cristiani — gli ebrei godevano i pieni benefici dello *ius commune*, perfino quelli dell'*aequitas* in materie che li concernevano, fondandosi dunque su di una venerabile tradizione legale, la Rota si pronunciò a favore di Asdriglia e della comunità⁴⁶.

Adirato per questa sentenza, un gruppo di mercanti romani decise di reagire vivacemente. Secondo quanto appare dal responso e dai mandati di scarcerazione, il gruppo era composto da fornitori e regolari provveditori degli ebrei (il nome di Orazio Fusonetti, ad esempio, appare qui e in un reclamo del 1622)⁴⁷. I mercanti obbiettarono che gli ebrei abusavano dei crediti concessi loro, anzi contraevano debiti con lo scopo di convertire il denaro in merci da vendere a profitto e, una volta ottenuto il denaro, si rifiutavano di restituire il prestito. Secondo questa accusa, quindi, gli ebrei avevano previsto fin dall'inizio che sarebbero stati imprigionati e, a riprova del fatto, i mercanti mettevano in rilievo che, dopo la loro incarcerazione, detti ebrei non facevano alcuno sforzo per districarsi dal carcere; ben sapendo che i loro creditori avrebbero dovuto pagare il costo del loro mantenimento. Per di più, nel caso degli ebrei, questo pagamento era straordinariamente alto; la spesa raggiungeva un giulio al giorno, essendo gli ebrei reclusi in quartieri separati all'interno delle prigioni, ed essendo il pagamento calcolato alla tariffa più alta possibile, cioè a quella equivalente alla spesa per una cella privata (segreta)⁴⁸. I creditori sostenevano quindi che, dopo circa un mese, le spese cominciavano a superare in valore la cifra del debito dovuto, e a quel punto erano forzati ad interrompere il pagamento, con il risultato che il debitore veniva liberato dal carcere e il debito cancellato. Situazione questa che rendeva i creditori furiosi.

Insoddisfatta della decisione della Sacra Rota era anche la Congregazione dei visitatori delle carceri, che da lungo tempo faceva incessanti sforzi per otte-

⁴³ K. R. Stow, *Taxation...* cit., pp. 35-36.

⁴⁴ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 162.

⁴⁵ *Ibid.* f. 144.

⁴⁶ *Il Vero Stato...* cit., p. 17.

⁴⁷ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, ff. 147-148.

⁴⁸ V. PAGLIA, « *La pietà dei carcerati* »... cit., pp. 26-27, nota i costi notevolmente inferiori che venivano pagati per gli alimenti dei debitori cristiani.

nere l'esonero per i creditori cristiani dall'obbligo di pagare le spese per i debitori ebrei. Sembra anzi che fosse riuscita a convincere Pio V e Paolo V — le cui dichiarazioni a questo riguardo non ci sono pervenute — a riconoscere — almeno di principio — che il pagamento non venisse attuato. La decisione della Sacra Rota menziona questi precedenti, ma li interpreta in senso restrittivo; solo nel caso di mancato pagamento da parte del creditore cristiano, non era concesso agli ebrei di chiedere l'assistenza della Congregazione dei visitatori. Stando così le cose, la Congregazione fece appello ad Urbano VIII prima del 1625 e, poi nel 1635, per mezzo di una reiterazione, le cui circostanze sono, a dir poco, oscure; Urbano risolse una volta per tutte la questione. Per evitare confusioni nell'intero sistema giudiziario, dichiarò che la comunità ebraica, d'ora in avanti, avrebbe dovuto assumersi le spese di vitto e alloggio risultanti dalla carcerazione di ebrei debitori⁴⁹.

La decisione fu molto costosa per la comunità ebraica. Secondo *Il Vero Stato*, testo che tendeva a mostrare che gli ebrei erano molto più ricchi di quanto non dichiarassero, nel 1667 gli ebrei raccolsero 600 scudi, come contributo per il sostentamento dei debitori in carcere. D'altronde, dal momento che in quell'anno vi erano solo 22 ebrei in carcere per debiti, a un costo totale di 13 scudi, la comunità, almeno secondo *Il Vero Stato*, aveva a sua disposizione 587 scudi. I 600 scudi, bisogna intendere, non rappresentavano una tassa, ma una specie di fondo raccolto dalla Comunità con il beneplacito papale. La cifra di 600 scudi sembra piuttosto elevata, dato che i fogli di bilancio del 1698 e del 1702 portano la cifra tonda di 300 scudi; nel 1731 la somma registrata è esattamente di 102 scudi e 40⁵⁰. In ogni caso anche questa cifra, molto bassa, bastava a coprire le spese per il mantenimento dei 22 debitori dal 1667 e perfino dei 34 del 1598. È pertanto ragionevole concludere che, nonostante le difficoltà incontrate, come appare da una petizione del 1701⁵¹, la comunità avesse sempre raccolto cifre superiori a quelle necessarie per provvedere al sostentamento dei propri membri imprigionati. Agendo in questo modo, la Comunità intendeva usare il sovrappiù per pagare i debiti di coloro che erano minacciati di incarcerazione. Per questo, quindi, il numero dei carcerati ebrei per debiti poteva mantenersi costante, variando da venti a quaranta prigionieri ogni anno. In altre parole, nonostante il suo generale impoverimento, la Comunità, o una sua emanazione, nella persona della confraternita del *Matir Assurim* (o un suo successore, di cui non si conosce il nome) era riuscita con successo a mantenere lo stesso livello di servizi comunitari che aveva fornito nel 1598, e a controbilanciare gli effetti disastrosi dell'incarcerazione.

⁴⁹ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 1: *All'Illustrissima Congregazione deputata dalla Santità Pio VI per l'Università degli Ebrei*, Roma 1789, nn. 19, 23 e 25; e *ibid.*, b. 2, nn. 18 e 21.

⁵⁰ *Ibid.*, b. 1, *varia*. Cfr. anche: *Osservazioni circa lo stato presente d'Economia dell'Università degli Ebrei di Roma*, *ibid.*, b. 1, che afferma trattarsi di 200 scudi nel 1701.

⁵¹ *Ibid.*, b. 3, f. 301.

3. Le prigionie e il controllo degli ebrei

Con i decreti del 1625 (e 1635), Urbano VIII aveva ben più che aumentato l'onere finanziario della comunità; anzi era riuscito a sfruttare il fattore penale dell'incarcerazione. Soffermiamoci ancora una volta a considerare il reclamo dei mercanti del 1621. Il nocciolo del loro argomento era che i creditori cristiani non dovessero fornire gli alimenti ai debitori ebrei, trattandosi di un privilegio conferito dall'*aequitas*, privilegio cui gli ebrei non avevano diritto. Secondo i pareri legali più autorevoli gli ebrei erano limitati dal *rigor iuris*⁵². Una presa di posizione del genere era in contrasto con la decisione della Sacra Rota, che aveva stabilito che in quanto cittadini e « membri del popolo romano », gli ebrei erano « intitolati » a godere di tutti i benefici dello *ius commune*, e avevano diritto agli alimenti da parte dei loro creditori. Era questa una delle poche eccezioni in cui il principio dell'*aequitas* poteva essere applicato agli ebrei. Urbano VIII intese perfettamente il fondo giuridico-ideologico del problema e con piena coscienza decise di accogliere l'argomento dei mercanti, escludendo gli ebrei dal beneficio dello *ius commune*.

Questa decisione ben si adatta all'approccio generale di Urbano nei riguardi degli ebrei, e, per di più, dava continuità alla politica di pressione, specialmente finanziaria, praticata sin dai tempi di Paolo IV (come ho dimostrato altrove) per spezzare la loro resistenza⁵³. E la politica finanziaria e carceraria di Urbano verso gli ebrei avrebbe presto ricreato nel ghetto quel senso di disperazione, che in passato aveva condotto alle conversioni.

Nonostante ciò, come i suoi predecessori (dal tempo di Clemente VIII), Urbano VIII fu ben lungi dal dimostrarsi coerente nella sua politica ebraica; un esempio tra tanti della sua incoerenza si ricava dal fatto che egli non prese alcuna misura per limitarne l'attività bancaria. Solo nel 1682 le operazioni dei banchi ebraici furono interrotte. Nel 1625 e nel 1635, l'attività bancaria ebraica era ben lungi dall'essersi conclusa, come provano i molti documenti del diciassettesimo secolo, concernenti transazioni di prestito, conservati nel fondo *Banchieri Ebrei* dell'Archivio di Stato di Roma.

Per di più il Papato stesso appoggiava direttamente la loro attività bancaria; ne sono prova le dozzine di mandati di esecuzione e i mandati di confisca in favore di creditori ebrei, che si trovano nei *Diversorum del Camerlengo*. Nel 1644 fu perfino incarcerato un cristiano per un debito di soli 15 scudi, dovuto ad un ebreo⁵⁴. A farla breve, la stessa palese ambivalenza che caratterizzava la politica ebraica papale fin dalla fine del 1500, era ovviamente presente anche nella politica di Urbano VIII.

⁵² MARQUARDUS DE SUSANNIS, *De Iudaeis et Aliis Infidelibus*, Venezia 1558, parte II, cap. V.

⁵³ E. RODOCANACHI, *Le St. Siège...* cit., pp. 247-254; K. R. STOW, *Taxation...* cit., pp. 53-70.

⁵⁴ ASR, *Camerale I, Div. Cam.*, b. 523, f. 95 r; b. 516, ff. 117 r, 200 r.

Non è questa la sede per esplorare le radici del duplice aspetto della politica papale, aspetto che trova origine in fattori legali, tradizionali e pratici, ma non vi è dubbio che la combinazione della pressione sui debitori ebrei e dell'appoggio dato ai creditori ebrei, attuati l'uno e l'altro tramite l'uso dell'incarcerazione, rispecchia le contraddizioni interne così come il continuo paradosso, insito nella politica globale dei papi nei riguardi degli ebrei. La mira di questa politica era il totale amalgama degli ebrei con il resto della popolazione attraverso la conversione. Eppure, a lungo andare, l'effetto fu quello di promuovere la coesione del gruppo ebraico, e di incoraggiare il consolidamento delle istituzioni comunitarie⁵⁵.

4. *La politica carceraria come specchio delle condizioni interne*

Se la politica carceraria papale ebbe dunque come risultato quello di favorire l'operato della Comunità che si presentava come un organo unitario, d'altra parte divenne la fonte da cui si generò un pericoloso senso di instabilità individuale. L'instabilità, insieme all'insicurezza, è un elemento chiave nell'analisi della vita nel ghetto; e ad esse contribuivano senza dubbio gli arresti per imputazioni criminali, come dimostreremo ora dall'esame dei documenti tratti dalla serie *Ebrei del Camerale II*.

Le imputazioni avevano carattere diverso: sette di queste concernono crimini economici⁵⁶, quali la vendita o la ricettazione di beni rubati; quattro riguardano la violazione di permessi di traffico commerciale, entro i confini dello Stato pontificio⁵⁷; uno la manipolazione monetaria illegale⁵⁸; solo tre (sebbene ci si aspetterebbe di trovarne molti di più) concernono la frode nell'attività del prestito⁵⁹. Oltre a questi documenti troveremo tre arresti di ebrei coinvolti nel gioco d'azzardo; questi ultimi, contrariamente alle norme, furono rilasciati dietro il solo pagamento di una multa⁶⁰.

Il numero dei documenti è ovviamente troppo limitato e permette soltanto di fare qualche tentativo di conclusione, anche se ad essi si aggiungano i documenti raccolti da S. Simonsohn per il ducato di Milano, che riportano solo una quindicina di casi di arresti per violazioni analoghe tra il 1514 e il 1551. Tra questi uno è per aggressione e assassinio e due sono per rapina a mano armata⁶¹.

⁵⁵ A. MILANO, *Il Ghetto...* cit., pp. 150-151; K. R. STOW, *Taxation...* cit., pp. 45-48.

⁵⁶ ASR, *Camerale II*, *Ebrei*, b. 3, ff. 159, 183, 204, 210, 217, 219, 239.

⁵⁷ ASR, *Camerale I*, *Div. Cam.*, b. 418, f. 51 r; b. 441, ff. 114 r, 176 v; b. 449, f. 121 r.

⁵⁸ *Ibid.*, b. 418, f. 10 r.

⁵⁹ *Ibid.*, b. 439, f. 176 v; b. 450, ff. 63 r, 69 v.

⁶⁰ *Ibid.*, b. 437, f. 41 v.

⁶¹ S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milano*, II, Gerusalemme 1982, nn. 2594, 2667, 2686, 2699, 2719, 2723, 2726, 2739, 2758, 2767.

Ciò nonostante i documenti della serie *Ebrei* rivelano chiaramente l'esistenza di uno stato di tensione e sfiducia che si era creato entro le mura del ghetto. L'atmosfera di tensione emerge anzitutto dall'esame degli arresti per assalto e rissa, di cui risultano documentati almeno tredici esempi⁶². Tra gli altri è questo il caso di Moisè di San Lorenzo e dei suoi figli Agnolo ed Elia, che nel 1626 furono imprigionati rispettivamente per otto giorni e per quattro mesi in seguito a una rissa con Raffaele b. Elia Toscano. Gli accusati invocano la propria innocenza, allegando l'accordo delle due parti che riconoscono di aver partecipato alla rissa⁶³.

In due altre occasioni, nel 1639, certi ebrei erano stati feriti da loro correligionari, che, in seguito all'arresto, fecero richiesta di essere rilasciati sotto *securtà*⁶⁴, cioè sotto la propria parola d'onore, oltre a produrre una garanzia monetaria. Eppure, sebbene tradizionalmente degno di fiducia, il sistema della *securtà* dava sempre meno affidamento. A riprova di ciò è il fatto che, temendo il ripetersi di un attacco, in ambedue i casi i protagonisti richiesero che la parte avversa fosse tenuta sotto chiave⁶⁵. Un caso più serio è quello di David Calligo. Il giovanetto — di soli 11 anni — aveva litigato con un amico per il possesso di una « rosa cascata di un canestro », e tutti e due, per tenere l'altro a distanza, avevano cominciato a tirarsi pietre, una delle quali aveva colpito accidentalmente un cristiano anziano. L'uomo era stato appena sfiorato, di qui lo stupore che causò il fatto, quando poco tempo dopo David venne convocato in tribunale⁶⁶.

Questi casi danno corpo al sospetto che l'aggressione fisica fosse un fatto di ogni giorno nel ghetto, sospetto che un reclamo della Comunità, concernente gli arresti indiscriminati, non fa che rafforzare. L'aggressività può essere spiegata su base puramente individuale, come fattore in accordo con i tempi, o come espressione di violenza urbana. Ma l'insicurezza e la sfiducia, generate dalle condizioni di sovraffollamento del ghetto, devono senz'altro aver creato uno stimolo speciale, amplificato dall'artificiosità e contraddittorietà delle leggi e dei regolamenti di tutta la politica svolta dal Papato nei confronti degli ebrei.

Il senso di sfiducia reciproca è bene illustrato dalle accuse di impostura che gli ebrei si lanciavano uno contro l'altro in varie occasioni. Nei documenti delle serie *Ebrei* da noi esaminati si trovano ben nove « istanze di impostura » per casi concernenti merci rubate, assalti, rivalità commerciali, piccoli furti, gioco d'azzardo⁶⁷. Ecco alcuni degli esempi più notevoli: il primo, che risale

⁶² ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, ff. 161, 165, 167, 172, 184, 194, 196, 200, 202, 206, 221, 231.

⁶³ *Ibid.*, f. 161.

⁶⁴ E. COHEN, *Violence Control in Late Medieval France. The Social Transformation of the « Assurement »*, in « The Legal History Review », II (1983), pp. 111-122.

⁶⁵ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 179, anche ff. 200 e 202.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 165.

⁶⁷ *Ibid.*, ff. 159, 175, 183, 194, 206, 217, 219, 221, 229.

al 1627⁶⁸, sembra quasi uno scontro fra opposte fazioni della malavita. Un anonimo supplicante era stato imprigionato per 25 giorni col pretesto che « tenesse gioco delle carte et che facesse cavare un mezzo grosso [2.5 scudi] per volta da chi giocava ». Ma questi affermava trattarsi di tariffa legittima da « far cavare per le carte et candeles » e sosteneva che l'accusa non fosse altro che una macchinazione concepita a suo danno da « certi suoi malevoli ». Per di più, se non fosse stato rilasciato immediatamente, dal momento che era povero, avrebbe corso il rischio di « morire di necessità nelle carceri ».

Un secondo esempio riguarda una falsa accusa di aggressione, avvenuta nel 1627. In seguito all'accusa di aver ferito un certo Michele Di Segni, Angelo Di Marino scontava già da quattro mesi una sentenza nel carcere di Corte Savella. Si diceva perfino che il Di Segni fosse morto; eppure, secondo la supplica del carcerato, Di Segni era stato visto quel giorno stesso a Roma, « sano e salvo, essendo tale imputazione (?) per malignità d'ebrei malevoli falsa et ad effecto di farlo capitar male, ritrovandosi l'ore [oratore] meschino abbandonato in tutto e per tutto da amici ». Per il momento, nell'appello, il Di Marino richiedeva il rilascio sotto cauzione, probabilmente per poter dimostrare la propria innocenza⁶⁹. In un caso analogo, Isacco Di Nepi chiedeva di essere rilasciato senza alcun indugio o precondizione, prima che « i suoi accusatori non habbino tempo subornare i testimonii »⁷⁰. Infine nel 1649, David Corcos si lamentava di non poter ottenere la trascrizione del processo in cui era stato riconosciuto innocente perché, a suo dire, il notaio cristiano era un amico degli ebrei, che lo avevano falsamente accusato⁷¹.

Tutto ciò potrebbe, a prima vista, sembrare il risultato di azioni poco pulite, opera di qualche tipo sospetto. Tuttavia il reclamo della Comunità, dell'ottobre del 1625, riguardante la carcerazione indiscriminata degli ebrei accusati da correligionari di aver ricettato merci rubate⁷², fa presumere che la consuetudine era abbastanza diffusa, e, in una certa misura, doveva essere considerata come il prodotto della pressione operata sulla Comunità dalle autorità dello Stato pontificio. La Comunità, di conseguenza, richiedeva che si stabilisse un qualsiasi metodo di registrazione dei pegni per porre fine alle accuse. La pressione operata dalle autorità sugli ebrei affiora anche dalla protesta presentata dalla Comunità nel 1626⁷³, perché ogni volta che si verificava una rissa o che un bambino cadeva facendosi male, qualche ebreo, o qualche gruppo di ragazzi ebrei veniva immancabilmente trascinato « in questura » per essere sottoposto ad interrogatorio. È questo, ad esempio, il caso di Abramo Funaro, di

⁶⁸ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 175.

⁶⁹ *Ibid.*, f. 194.

⁷⁰ *Ibid.*, f. 206.

⁷¹ *Ibid.*, f. 221.

⁷² *Ibid.*, f. 159.

⁷³ *Ibid.*, f. 167.

10 anni, e di Leone di Veroli di 11 anni, ambedue orfani di padre, che nel 1659 furono tratti come testimoni per 22 giorni, senza che vi fosse alcun dubbio sulla verità delle loro affermazioni⁷⁴. Sempre nel 1626 viene sporto reclamo da parte della Comunità: i legittimi diritti degli ebrei vengono infranti frequentemente, dovunque sono presenti *spioni* e *sbirri*.

Un altro modo di attuare pressioni sulla compagine ebraica era la dilazione con cui certe pratiche essenziali venivano attuate. E ciò non per quanto riguarda la lettera della legge, che, come si vedrà, era osservata fin nei minimi particolari, ma piuttosto per il diritto elementare di ottenere una rapida giustizia. Nel 1659 Gabriele da Rignano si lagnava di essere stato in prigione per sei mesi, di cui 62 giorni in cella *secreta*, sebbene fosse assolutamente innocente. Chiedeva quindi di esser fatto « scarcerare e far sbrigare la sua causa per giustizia, non essendo giusto che venga più lungo tempo ritenuto carcerato ingiustamente et innocentemente »⁷⁵.

La pressione ottenuta con la carcerazione assumeva a volte forme molto pesanti, specialmente quando si trattava di offese contro la legge canonica. Nel 1649 Isacco di Bologna fu incarcerato perché portava un cappello nero⁷⁶. Egli sosteneva che l'infrazione era avvenuta durante un viaggio d'affari, quando agli ebrei veniva normalmente rilasciato un salvacondotto che consentiva un tale abbigliamento⁷⁷. La giustificazione non servì a nulla; Isacco, essendo stato condannato al pagamento di 50 scudi, ed avendo affermato di essere povero, fu imprigionato — probabilmente — per lungo tempo. Un caso analogo avvenne nel 1629 quando Isacco da Terni e Angelo de Scrofano⁷⁸ furono accusati di aver indossato cappelli neri, durante un'escursione notturna a Monte Cavallo; in questo caso i loro propositi probabilmente non erano dei più onesti. Ancora: nel 1572 Salvatore Picciotto fu accusato di essere uscito di notte dal ghetto con indosso una « biretta nera », e di aver passato la notte con la sua amante Maddalena, una cristiana, con cui era anche accusato di avere avuto rapporti illeciti⁷⁹. Per inciso, sarà interessante notare che si registrano solo tre casi del genere in tutti i documenti esaminati. E di sicuro, come S. Simonsohn ha già dimostrato per Milano, vi furono molti altri casi in cui ebrei vennero accusati di aver avuto rapporti con donne cristiane⁸⁰.

Ma la pressione maggiore veniva messa in atto nei casi concernenti la conversione. Nel 1607 quattro ebrei vennero condannati alle galere per « diversi delitti ». La condanna, che di solito veniva applicata per un minimo di sette anni, era uno spauracchio tale che i quattro fecero petizione al Papa perché

⁷⁴ ASR, *Camerali II, Ebrei*, b. 3, f. 237.

⁷⁵ *Ibid.*, f. 235.

⁷⁶ *Ibid.*, f. 223.

⁷⁷ ASR, *Camerali I, Div. Cam.*, b. 406, f. 38 v; b. 516, f. 170 r.

⁷⁸ ASR, *Camerali II, Ebrei*, b. 3, f. 198.

⁷⁹ *Ibid.*, ff. 20-21.

⁸⁰ S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milano...* cit., in particolare nn. 2719, 2448.

riducesse la pena (non chiedevano di essere perdonati!) in cambio della conversione⁸¹. L'esempio ci rivela chiaramente l'entità di queste pressioni e l'uso dell'incarcerazione come mezzo punitivo e l'effetto deterrente prodotto da queste particolari pene.

Ma cosa avveniva nel caso di un ebreo, che, dopo aver promesso di convertirsi, si rimangiava la parola? Il diario pubblicato da G. Sermoneta, che racconta le vicende di una fanciulla che fu capace di mantenere intatto il proprio ebraismo, a dispetto dell'internamento nella *Domus cathecumenorum*, getta luce sull'argomento⁸². Ancor di più si può apprendere dalla storia di Isacco di Cave⁸³, che nel 1667, avendo soltanto 15 anni, era stato persuaso a convertirsi, ma in seguito aveva rifiutato il battesimo; ciò nonostante fu trascinato via dal ghetto e portato alla *Domus*, «dove egli gridando e dicendo non volersi convertire, fu fatto condurre dagli sbirri nelle carceri nove». Lì fu trattenuto col motivo che si dovessero attendere 40 giorni «ad effetto di vedere in qual volontà persistono». Ma i quaranta giorni passarono senza che il ragazzo fosse rilasciato, come risulta dall'appello accorato del padre.

Rivelatore si dimostra anche il caso di Sabato de Matri⁸⁴ che nel 1645 fu accusato di un crimine commesso sei anni prima. Nell'anno 1639, mentre gli sbirri portavano un'ebrea in prigione, «sotto pretesto che si volesse far cristiana, se bene poi non si fece», una folla di ebrei cominciò a tirar pietre agli sbirri. All'improvviso, sei anni dopo, de Matri fu arrestato. Come potevano sapere, si meravigliava, dopo tanto tempo, se egli fosse stato o no tra i tiratori di pietre?

Gli ultimi due casi, i più estremi, sembrano riassumere la tematica esaminata in questa discussione. Nel 1627 Lazzaro di Velletri fu accusato di aver tirato una pietra ad una sacra immagine della Vergine. Come fu poi chiarito, si trattava di un ennesimo caso di impostura, architettato da un ebreo di nome Salomone Mezzetta. Il di Velletri fu perciò rilasciato mentre il suo accusatore veniva citato in giudizio per diffamazione; ma Lazzaro di Velletri, temendo che il Mezzetta tentasse di subornare i testimoni, avanzò una petizione perché ciò non avvenisse.

Casi di questo tipo potevano avvenire solo nello Stato pontificio; altrove l'accusa di aver tentato di subornare testimoni presentata da un ebreo sarebbe immediatamente sfociata in un pogrom⁸⁶, e il di Velletri non sarebbe mai

⁸¹ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 10 r.

⁸² G. SERMONETA, *Tredici giorni nella Casa dei conversi: dal diario di una giovane ebrea del XVIII secolo*, in «Michael», I (1972), pp. 261-315.

⁸³ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 241. Vedi C. ROTH, *Forced Baptism in Italy*, in «Jewish Quarterly Review», XXVII (1936), pp. 117-136.

⁸⁴ ASR, *Camerale II, Ebrei*, b. 3, f. 215.

⁸⁵ *Ibid.*, ff. 171-172.

⁸⁶ Cfr. il caso di Simone di Trento, vedi M. A. SHULVASS, *In the Grip of Centuries*, New York 1960, pp. 67-75, e *Encyclopaedia Judaica*, XV, Gerusalemme 1971, coll. 1374-1375.

stato scarcerato, né l'accusatore portato in giudizio. Per di più in nessun altro paese si potrebbe immaginare che un ebreo potesse accusare un altro ebreo di un misfatto così grave da generare un tumulto popolare.

Da qui si può dedurre che la vecchia promessa della bolla papale *Sicut Judeis*, che garantiva agli ebrei il dovuto processo legale, non era risultata lettera morta. Ciò nonostante l'osservanza della legge veniva attuata con risultati di grave portata, come nel caso del nostro ultimo documento. Un povero giovanetto di 16 anni, Isacco Del Monte, era stato condannato a morte per « haver scritto di sua mano ad istanza d'altri una cartuccia infamatoria, affissa poi alla porta di Angelo de Segni ». La sentenza fu mutata in una multa di 25 scudi⁸⁷; ma ci si può ben immaginare le pressioni, lo stato di disperazione in cui fu gettato il giovane e la costernazione della famiglia e del ghetto intero.

L'episodio è tipico delle situazioni degli ebrei in quel tempo; non conoscendo esattamente quale fosse la posizione del Papato nei loro confronti, né quali pressioni sarebbero state fatte su di loro o in che forma sarebbe stata imposta l'osservanza della legge, potevano solo sperare che le loro istituzioni interne e la loro struttura familiare avrebbero costituito una barriera sufficientemente valida, come spesso era avvenuto, seppure con un successo parziale⁸⁸, e tale da evitare lo sgretolamento sociale della comunità.

L'*excursus* sull'incarcerazione degli ebrei nella Roma papale ci ha permesso di dare alcune risposte iniziali alle domande che ci siamo posti e forse, più d'ogni altra cosa, è servito a sottolineare la tensione così dominante e continua in cui si viveva nel ghetto. Tensione che era il risultato di due simultanee ed opposte pressioni, l'una mirante all'assorbimento degli ebrei nella società cristiana, l'altra, invece, volta a rendere più completo il loro isolamento, creando così quel senso di instabilità e di sfiducia reciproca che si è riscontrato nei documenti. Paradossalmente, questa atmosfera era mitigata in gran parte dal forte senso di coesione comunitaria, inconsciamente favorito dalla politica papale.

Per concludere, dovremo porci un'ultima domanda, e cioè se l'ambivalenza, constatata nella politica carceraria nei confronti degli ebrei sia un riflesso della politica carceraria in generale. Se lo Stato della Chiesa può essere considerato — per così dire — un pioniere nel mettere in atto la segregazione dei carcerati in celle, che presumibilmente aveva lo scopo di favorire la disciplina sociale, l'innovazione potrà essere considerata un successo? O, come in molti altri

⁸⁷ ASR, *Camerali* II, *Ebrei*, b. 3, f. 196; A. ADEMOLLO, *Le giustizie a Roma dal 1674 al 1739 e dal 1796 al 1840*, in « Archivio della Società romana di storia patria », IV (1881), pp. 429-534, V (1882), pp. 305-364.

⁸⁸ A. MILANO, *L'impari lotta della Comunità di Roma contro la Casa dei Catecumeni*, in « La Rassegna mensile di Israel », XVI (1950), pp. 358-368 e 408-419; Id., *Battesimi di Ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Gerusalemme 1970, p. 170.

campi, il passo, intrapreso dal Papato verso una modernizzazione delle disposizioni carcerarie, era destinato ad essere soffocato dai residui di medievalismo insiti nella compagine politico-sociale dello Stato della Chiesa stesso? Così certamente è avvenuto — a lungo andare — nel corso della sua politica ebraica. Se la politica carceraria svolta dal Papato abbia subito la stessa sorte e quali siano state le implicazioni di questo fatto nella globalità delle vicende dello Stato della Chiesa, è un soggetto che richiede un'accurata indagine *.

* Quando questo studio era già in bozze, ho trovato dei documenti che danno qualche conferma all'ipotesi avanzata alle pp. 181-182, secondo la quale la Comunità si impegnava ad evitare che i poveri venissero imprigionati. Risulta inoltre che attività simili a quelle svolte dalla *Matir Assurim* sono state svolte da parte della Comunità fin dalla metà del Cinquecento. Nel Consiglio della Comunità del giorno 18 agosto 1555, si decise di trovare soldi per aiutare i « poveri, i prigionieri e gli ostaggi, e per aiutare quanti [dei poveri] vogliano andare via da Roma » [in ebraico], vedi ARCHIVIO CAPITOLINO, *Archivio Notarile Urbano, Notai Ebrei*, vol. 12, 1, f. 10 r. E di nuovo, in data 29 ottobre 1574, si decise che i Fattori della Comunità dovessero: « Fare qualcosa per quelli che siano stati presi e messi in prigione per qualsiasi ragione, per non fargli soffrire e restare là tanto tempo », *Ibid.*, vol. 18, 1, f. 16 r.

ROSSANA URBANI

NUOVI DOCUMENTI SULLA FORMAZIONE DELLA «NAZIONE EBREA» NEL GENOVESATO DURANTE IL XVII SECOLO

Lo studio della presenza ebraica nel territorio della Repubblica genovese è soprattutto esame della complessa documentazione dell'Archivio di Stato di Genova, che in parte conferma quanto già contemplato dalla tradizione storica, in parte rivela aspetti che gettano nuova luce sull'argomento¹. A seconda della località esaminata, differenti sono i caratteri della presenza ebraica, dapprima documentata in piccoli centri rivieraschi, poi con una certa continuità soprattutto nel dominio montano, infine nella città. Alla diversità degli insediamenti fa da sfondo comune l'atteggiamento politico della Repubblica, apparentemente contraddittorio ed oscillante in continuazione tra leggi discriminatorie e pratica tolleranza. La presente relazione vuole essere semplicemente una illustrazione della nuova documentazione, nei limiti cronologici entro i quali si svolge l'attuale congresso.

¹ M. STAGLIENO, *Degli ebrei in Genova*, in «Giornale ligustico di archeologia, storia e belle arti», III (1876), pp. 173-186, 394-415; G. REZASCO, *Del segno degli ebrei*, *ibid.*, XV-XVI (1888-1889), pp. 241-266, 321-351; 31-61, 259-284; G. G. MUSSO, *La cultura genovese fra il Quattro e il Cinquecento*, in «Miscellanea di storia ligure», I (1958), pp. 121-187; *Id.*, *Per la storia degli ebrei nella Repubblica di Genova tra il Quattrocento e il Cinquecento*, *ibid.*, III (1963), pp. 103-125; *Id.*, *Il tramonto di Caffa genovese*, *ibid.*, V (1966), pp. 311-339; *Id.*, *Nuovi documenti dell'Archivio di Stato di Genova sui genovesi e il Levante nel secondo Quattrocento*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», XXVII (1967), pp. 443-496; *Id.*, *Per la storia degli ebrei in Genova nella seconda metà del Cinquecento. Le vicende genovesi di Rabbi Joseph Hakohèn*, in *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Gerusalemme 1967, pp. 101-111; C. BRIZZOLARI, *Note per la storia degli ebrei in Novi*, in «Novinost», IX (1969), 3, pp. 16-22; G. G. MUSSO, *Documenti su Genova e gli ebrei tra il Quattro e il Cinquecento*, in «La Rassegna mensile di Israel», XXXVI (1970), 11, pp. 426-435; *Id.*, *Gli ebrei nel Levante genovese: ricerche d'archivio*, in «La Berio», X (1970), 2, pp. 3-27; C. BRIZZOLARI, *Gli ebrei nella storia di Genova*, Genova 1971; G. G. MUSSO, *Per la storia degli ebrei a Genova. Note su bibliografia e documenti*, in «La Berio», XII (1972), 1, pp. 5-14; G. N. ZAZZU, *Genova e gli ebrei nel basso Medio Evo* in «La Rassegna mensile di Israel», XL (1974), pp. 284-302; *Id.*, *Juifs dans le territoire génois au bas moyen-âge*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I,

La lettura inizia dall'estremo ponente, precisamente dalla zona di Sanremo. Già dall'anno 1435 gli Statuti di questa località² tutelano, in un apposito capitolo, l'interesse di quei singoli che si recano a comprare cedri e palme necessarie agli ebrei per celebrare la festa dei Tabernacoli³. Cedri e palme acquistati in Sanremo devono essere dello stesso numero; monsignor Agostino Giustiniani, il più famoso ebraista genovese, precisa che gli acquisti sono destinati agli ebrei di « Alamagna »⁴.

Nei primi anni del '600 « il taglio all'ebrea » dei cedri e delle palme incomincia a far registrare quei disordini di natura economica che accompagneranno la raccolta per tutto il secolo. Nell'agosto del 1604 il Consiglio di Sanremo si lamenta perché gli ebrei arrivati in quell'anno si sono già procurati i cedri altrove e, incuranti delle ordinanze sancite dagli statuti, che condizionano la quantità delle palme tagliate all'acquisto dei cedri di Sanremo, sono riusciti ugualmente a procurarsi tutte le palme loro necessarie⁵.

Nel 1618 un atto non troppo chiaro del Senato genovese riferisce genericamente di tre ebrei presenti in Sanremo per l'acquisto di cedri⁶. Nel 1676 si trovano in Sanremo alcuni ebrei provenienti da paesi « molto lontani e ultra montani »: Isaac Fresel di Praga, Matteo Verbingo di Cracovia, Calman Druchel di Hanau, Samuel Perla di Letvania⁷. Costoro, in ossequio alla contraddittorietà della politica genovese, vengono arrestati perché trovati senza cappello giallo mentre giocano a carte in un'osteria. L'interrogatorio davanti al commissario del luogo permette di conoscere interessanti particolari: Isac

Jerusalem 1975, pp. 143-151; R. URBANI, *Note d'archivio per gli ebrei nell'Oltregiogo genovese*, in « Novinostra », XXIII (1983), 2, pp. 101-114; Id., *La formazione della « nazione ebrea » a Genova (secoli XVII-XVIII)*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi storici « Rapporti Genova-Mediterraneo-Atlantico nell'Età Moderna »*, a cura di R. Belvederi, Genova 1983, pp. 293-317. Desidero precisare che non mi è stata consentita la revisione delle bozze della suddetta pubblicazione. Il lavoro, purtroppo, contiene non solo giustificabili refusi di stampa, ma anche evidenti errori, nel testo, nelle note e soprattutto nella bibliografia. Sarà mia cura provvedere al più presto alla pubblicazione di estratti riveduti e corretti.

² N. CALVINI, *Statuti Comunali di San Remo*, edizione a cura del Casinò Municipale di San Remo, San Remo 1983, p. 221.

³ G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova, esposizione fotografica di documenti archivistici dal XII al XVIII sec.*, in occasione del II Congresso internazionale di Italia Judaica, Genova 1984 (Catalogo della mostra), p. 22.

⁴ A. GIUSTINIANI, *Castigatissimi annali con la loro copiosa tavola della Eccelsa et Illustrissima Repubblica d'Genova...*, Genova 1537. Su mons. Agostino Giustiniani si è tenuto un convegno a Genova nei giorni 28 e 29 maggio 1982, i cui atti sono stati raccolti nel volume *Agostino Giustiniani annalista genovese ed i suoi tempi*, Genova 1984.

⁵ SEZIONE DI ARCHIVIO DI STATO DI SAN REMO, *Carte pinelliane*, n. 64. Ringrazio per la segnalazione il prof. Massimo Quaini.

⁶ ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA [d'ora in poi ASG], *Atti del Senato, Sala Senarega*, filza 1778.

⁷ ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionium Hebreorum*, filza 1390.

già da lungo tempo⁸ si reca ogni anno a Sanremo per l'acquisto di palme, cedri e mortella; viaggia col passaporto rilasciatogli dall'imperatore; parla italiano ed è diventato amico dell'oste che durante il processo fa l'interprete agli altri ebrei. Costoro, conosciuti da tutti come persone che « non hanno mai detto o fatto cosa alcuna in dispregio della fede cristiana », tentano di giustificarsi. Il loro rabbino, affermano, non ha ritenuto necessario il cappello giallo nella riviera, ma indispensabile solo in Genova.

Il processo, conclusosi con una multa per gli ebrei e una fideiussione da parte dell'oste, non sembra impressionare gli ebrei. Due anni dopo, nel 1678, questi stessi sono in Genova, forse di ritorno da Sanremo, e nella città concludono negozi davanti al notaio Silvestro Merello⁹. Nel medesimo giorno il notaio roga atti per altri due ebrei di Francoforte, Elias Choghean e Natan Colpf, ai quali il mercante genovese Andrea Mattone promette ogni volta che arriveranno in Genova « spedirli e sbrigarli a Sanremo entro tre giorni »¹⁰. A Sanremo continuano ad arrivare ebrei e nel 1684 il Magistrato della Comunità¹¹ è costretto a prendere nuovi provvedimenti per tutelare la raccolta annuale dei « cedri all'ebrea » e il loro prezzo¹². Nell'anno 1699 Isac Graezel e Mosè Incava dichiarano inadatta all'uso liturgico della nazione ebrea una partita di 180 cedri arrivati a Genova¹³ da San Remo perché macchiati e privi del picciolo. Gli agrumi questa volta sono stati raccolti a Mentone.

L'emanazione di capitoli relativi agli agrumi delle zone di San Remo, Bordighera, Nizza e Mentone evidenziano una serie di norme atte a proteggere la ritualità della raccolta¹⁴. Agli ebrei ashkenaziti è concesso una specie di diritto prioritario nella scelta dei cedri, che è così meticolosa, da parte loro, da lasciare, il più delle volte, senza agrumi gli ebrei italiani. In questo caso, eccezionalmente, San Remo si preoccupa di far arrivare cedri dalle località

⁸ ASG, *Archivi notarili: notaio Giovanni Agostino Canepa*, filza 17, 22 luglio 1667.

⁹ G. N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 42.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Il Magistrato delle Comunità fu istituito nel 1623; eletto dai Serenissimi Collegi e Minor Consiglio era formato da 5 nobili e presieduto da un Senatore. Aveva il compito di riscuotere dalle Riviere i redditi della Repubblica, le imposte sopra le persone e sopra gli stabili, dette volgarmente « taglie », farne descrizione, ossia registro, e procurarne l'esazione; cfr. G. FORCHERI, *Doge, Governatori, Procuratori, Consigli e Magistrati della Repubblica di Genova*, Genova 1968, p. 92.

¹² ASG, *Magistrato delle Comunità*, filza 304. Il documento mi è stato segnalato dall'amico Fausto Amalberti a cui rivolgo il mio ringraziamento. Sull'argomento cfr. ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1391, documento senza data: Salomon Padovano, ebreo di Verona, chiede l'esenzione dal segno durante il viaggio a San Remo, dove si reca a comprare cedri e palme.

¹³ G. N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 42.

¹⁴ E. MUSSA, *Gli agrumi nella Riviera di ponente nel Medio Evo*, tesi di laurea in lettere e filosofia presso l'Istituto di storia moderna dell'Università di Genova, anno accademico 1983-84, pp. 42-43, 63, 66, 84 del dattiloscritto.

vicine¹⁵. Nell'anno 1776 Bordighera stabilisce che i cedri della festa dei Tabernacoli devono essere raccolti unicamente dal rappresentante del Magistrato dei Limoni. Nel secolo XIX le testimonianze sono ridotte ormai solo alle palme, che devono essere tagliate tra il 15 luglio e il 15 settembre, sotto l'assistenza di un apposito sensale¹⁶.

* * *

Nel dominio montano dell'Oltregiogo e in piccole località quali Sarzana e Voltri, la storia dell'insediamento ebraico, sulla cui possibile origine si è già parlato¹⁷, è invece storia classica di prestatori feneratizi, di medici, in qualche caso anche di banchieri, che svolgono piccole attività commerciali.

Attilio Milano fa cenno, senza menzionarli, a sei banchi ufficiali di pegno, operanti alla fine del secolo XVI nella Repubblica di Genova¹⁸. Se con la città si identifica il territorio del Dominio, l'indagine archivistica ha permesso di identificare i prestatori attivi a Sarzana, Voltri, Ovada, Gavi, Novi, Serravalle (quest'ultima feudo imperiale degli Spinola), riconfermando ancora una volta l'assenza di banchieri all'interno della città. In questi piccoli centri l'insediamento ebraico risponde alla funzione economico-sociale di sussidio indispensabile per il rifornimento di credito alla popolazione, specie in periodi calamitosi; gli ebrei anticipano denaro alle autorità locali per acquisto di grano fino al nuovo raccolto¹⁹ e porgono assistenza medica, soprattutto ai poveri, durante l'inferire di epidemie²⁰.

I documenti presentano Moisè Treves, Lazzarino e Vita Poggetto a Novi; Emanuele Levita tra Serravalle e Novi; gli Alfa con Abram Artom ad Ovada; Angelo Carmi e Sansone Pavia a Voltri; le famiglie Sora-Uzielli a Sarzana²¹. Accanto a questi banchi ufficiali, le nuove testimonianze archivistiche parlano, per l'anno 1592, di un banco di una località quale Albisola Superiore, finora ritenuta sconosciuta alla presenza ebraica. In quell'anno la cittadina sta attraversando un grave momento di crisi economica e di relativa carestia²², e ancora una volta

¹⁵ E. MUSSA, *Gli agrumi nella Riviera...* cit., pp. 84-85.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 63, 279.

¹⁷ C. BRIZZOLARI, *Note per la storia degli ebrei in Novi...* cit., pp. 16-22; R. URBANI, *Note d'archivio per gli ebrei nell'Oltregiogo genovese...* cit., pp. 101-114; Id., *La formazione della «nazione ebraica» a Genova...* cit., pp. 294 e seguenti.

¹⁸ A. MILANO, *Considerazioni sulla lotta dei Monti di Pietà contro il prestito ebraico, in Scritti in memoria di Sally Mayer*, Jerusalem 1956, pp. 199-223, 218.

¹⁹ Cfr. nota 17 e ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 509, doc. 151.

²⁰ L'esempio più noto è quello di don Joseph Hakohèn: cfr. G.G. MUSSO, *Per la storia degli ebrei in Genova nella seconda metà del Cinquecento. Le vicende genovesi di Joseph Hakohèn...* cit., pp. 101-111.

²¹ *Ibid.*, nota 17.

²² In quel periodo Albisola nei suoi due borghi (a mare e superiore) attraversa un grave momento di crisi che non risparmia naturalmente i luoghi finitimi, come Varazze. Quest'ultima viene rappresentata, per l'anno 1591, in uno stato «di estrema necessità di fame» (ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 548). Una lettera indirizzata al governo

alla facile speculazione del momento sembra far da calmiera il banco ebraico²³, alla cui conduzione nel « borgo superiore » provvedono, per un periodo di tempo piuttosto breve, Clemente Verona e Simon Jarach, forse rappresentanti locali o fattori di qualche banchiere del vicino Monferrato²⁴. Tra i medici vengono ancora menzionati i discendenti di Josèph Ha-Kohèn: si tratta dei nipoti Benedetto e Abram, nati dal matrimonio della figlia in Voltaggio e qui operanti nel 1587²⁵. Qualche chirurgo meno noto, ma sempre indispensabile alla popolazione, esercita tra Chiavari e Sestri Levante²⁶.

La Repubblica di Genova, a partire dalla seconda metà del secolo XVI, è costretta ad emanare una serie di decreti di espulsione e di leggi discriminatorie, per assecondare la politica anti-ebraica dei papi della Controriforma. In teoria Genova sembra dunque associare il destino dei suoi ebrei alla storia dolorosa dei restanti italiani, per i quali — come scrive Attilio Milano — « i

genovese (ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 549) descrive Albisola Superiore « un povero lucho... dove molti patiscono la fame ». La lettera riporta anche notizie su persone senza scrupoli, che speculano sull'acquisto di seta e grano con grave danno ai poveri. Alla tragica situazione non sfugge nemmeno il borgo marino di Albisola, dove nel 1593, in seguito alla peste del 1579, alla carestia degli anni 1590-91, nonché ad una serie di violente tempeste marine, l'arte dei ceramisti è costretta ad organizzarsi in una vera e propria società di mutuo soccorso o Monte di Pietà. Ringrazio la dott.ssa Dede Restagno che ha messo a mia disposizione la relazione *I capitoli dell'arte dei vascellari di Albisola nella redazione del 1593* tenuta ad Albisola al Convegno internazionale della ceramica nel 1983.

²³ Nel 1592 la Repubblica di Genova promulga un bando generale di espulsione degli ebrei dal suo territorio. A questo rispondono i rappresentanti locali del governo nelle varie località del Dominio genovese. Per la Riviera di Ponente i Podestà locali riferiscono che « nei luoghi soliti e consueti hanno divulgato il bando, ma nessun ebreo si trova sul posto ». Fa eccezione la lettera spedita a Genova nel 1592 dal Vicario e dai Consiglieri di Albisola Superiore (ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 552), che chiedono al governo centrale genovese riconferma del privilegio concesso l'anno precedente a Clemente Verona e al suo compagno ebreo, nonostante il bando. L'espulsione porterebbe grave danno agli abitanti di Albisola e dei luoghi circconvicini. Una precedente lettera del Podestà di Varazze (ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 552) permette di identificare in Simon Jarach (Jerach nel documento) il compagno di Clemente Verona. Nel medesimo atto viene segnalata la presenza di un altro ebreo nel borgo di Albisola, Angelo Finzi, forse socio dei precedenti.

²⁴ S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato nei secoli XVI e XVII*, Bologna 1965 [Ristampa dell'ed. Alessandria 1914]; R. SEGRE, *Gli ebrei e il mercato delle carni a Casale Monferrato nel tardo Cinquecento*, in *Miscellanea di studi in memoria di Dario Disegni*, Torino 1969, pp. 219-237; nonché la tesi di laurea rabbinica di J. MALKI, *La vita interna della comunità ebraica di Casale Monferrato alla fine del secolo XVI ed inizio del sec. XVII*, discussa presso l'Istituto di studi ebraici e Scuola rabbinica Margulies-Disegni, a.a. 5735 = 1974-1975.

²⁵ Il permesso di residenza, riportato in C. BRIZZOLARI, *Gli ebrei nella storia di Genova...* cit., p. 127, fa riferimento al privilegio concesso al nonno di dimorare in Voltaggio. Cfr. *ibid.*, nota 20.

²⁶ Si tratta di Salomone Rabeni, di suo padre e di suo cognato Daniele. Cfr. ASG, *Atti del Senato, Litterarum*, filza 490. Ringrazio l'ing. Gianni De Moro per l'importante notizia.

provvedimenti discriminatori si formano in paesi lontani, ma non politicamente estranei »²⁷. Nella realtà quotidiana, il rigorismo delle leggi repressive è molte volte eluso con l'espedito di una concessione o patente di soggiorno — più o meno lungo — data a titolo personale. La nuova licenza viene rilasciata in seguito ad una supplica, che richiama precedenti salvacondotti o permessi di conduzione di banchi. Nel medesimo atto, spesso, sono raccolte testimonianze locali che descrivono i medici e i banchieri ebrei come « persone quiete, di gran aiuto alla povertà, moderati nella richiesta di interessi rispetto agli esosi banchieri cristiani »²⁸. Quando il potere ecclesiastico invade la sfera di competenza civile, la Repubblica non esita e fa rimostranze ufficiali, ma — parimenti — persiste sempre nel promulgare editti di espulsione. Emblematiche a tale scopo le lettere indirizzate al vescovo di Acqui²⁹; in Ovada, dipendente per diocesi da quel vescovato, il vescovo ha fatto sequestrare, con pretesto di usura, alcuni beni di Abram e Leone Alfa, costringendoli a pagare una multa a favore della mensa episcopale. La Repubblica si lamenta con il vescovo dell'intervento preso a sua insaputa³⁰, e grazie alla raccomandazione del cardinale Spinola³¹ riesce a far restituire il maltolto ai suoi ebrei³².

Ebrei prestatori quindi nel dominio montano; costante passaggio annuale di Ashkenaziti per l'estremo ponente; ebrei di città, come si vedrà tra poco, con una storia che nulla ha in comune con gli insediamenti ebraici nelle altre città italiane.

* * *

La storia di Genova ebraica si può fare iniziare con l'anno 1460. È l'anno in cui gli organi governativi, per « non impegnarsi nell'assecondare o meno certi zeli persecutori allora di prammatica », rispondono alle richieste di finanziamento di Pio II per un'ennesima crociata contraria agli interessi economici genovesi, con le famose parole « Zudei non abitano qui »³³. Nella città, però, gli *zudei* ci sono; infatti i documenti che man mano si vanno tro-

²⁷ A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 213.

²⁸ *Ibid.*, nota 19.

²⁹ Vescovo di Acqui è in questo periodo Giovanni Francesco Blandrate di S. Giorgio. Nel 1596 sarà nominato da Clemente VIII cardinale prete del titolo di S. Clemente. Cfr. *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, IV, (1592-1667), Monasterii 1935 (rist. Patavii 1967), p. 5.

³⁰ G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 36.

³¹ Si tratta di Filippo Spinola, nominato cardinale dal papa Gregorio XIII il 12 dicembre 1583. Fu cardinale prete del titolo di S. Sabina. Cfr. *Hierarchia Catholica...* cit., III, (*saeculum XVI ab anno 1503 complectens*), Monasterii 1923 (rist. Patavii 1960), p. 47.

³² G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 36. Sull'argomento vedasi la tesi di laurea di G. DONATI, *Carteggi e lettere dei Cardinali Liguri del secolo XVI*, dattiloscritto presso l'Istituto di scienze storiche della facoltà di Magistero di Genova, a.a. 1983-1984. Ringrazio l'autore per avermi segnalato la notizia.

³³ G.G. MUSSO, *Il tramonto di Caffa...* cit., e G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 21.

vando parlano non solo di numerosi altri ebrei³⁴, ma sembrano anche cancellare l'immagine cristallizzata di transiti frettolosi, conseguenti all'espulsione dalla Spagna e rappresentati dalla tragica diaspora sefardita. Ne è un esempio, nonostante le severe misure discriminatorie di Agostino Adorno prima e del Governatore francese poi³⁵, il salvacondotto della durata di più di due anni, concesso nel 1505 al medico Josèph Nadùr³⁶, con la speranza della sua conversione e in concomitanza della peste « inseparabile compagna delle vicende genovesi tra Medioevo ed età moderna »³⁷. Nel medesimo periodo, su istanza di Ambrogio Lomellini e Gerolamo Spinola, un altro salvacondotto viene concesso alla numerosa famiglia di Jehoshua Ha-Kohèn e Joseph Abendavid, medici illustri imparentati fra di loro³⁸. Joseph Abendavid era ancora a Genova nel 1540, anno in cui roga il testamento nella sua casa in « contracta Papie »³⁹; la presenza della moglie Clara è documentata fino all'anno 1545⁴⁰; e del tutto superfluo sarà il ricordare in questa sede che del transito del più famoso degli esuli spagnoli, Joseph Ha-Kohèn, si trovano sicure tracce archivistiche fino all'anno 1567⁴¹. Forse è con uno di questi medici che mons. Agostino Giustiniani ebbe modo di approfondire la sua conoscenza dell'ebraico.

Accanto ai medici, il cui permesso di soggiorno ha sempre un fine utilitaristico, la nuova documentazione presenta, a titolo di esempio, Rabbì Abràm Zùbel di Algeri, imprigionato dal capitano di una triremi⁴²; Isac q. David « bancherius in civitate Verone », presente in città, dove acquista 14 casse di velluto nero, delle quali due da spedirsi a Mantova e 6 a Milano⁴³; la locazione al fisico Mosè Sbitomo⁴⁴, un'obbligazione contratta in Voltaggio nell'anno 1588, dove con i fratelli Benedetto e Jacob Vazo, interviene « pro maiore corroboratione... Stella uxor dicti Benedicti »⁴⁵. E già un anno prima, nel 1587, il governo genovese cercava di produrre un embrione di legislazione in materia di ebrei, che sembra essere un primo tentativo sistematico di trattare l'argomento⁴⁶.

³⁴ Uno spoglio sistematico delle fonti medioevali, soprattutto notarili, ad opera di G.N. Zazzu sta evidenziando una complessa documentazione, che dovrebbe finalmente far luce su questo aspetto di storia ebraica genovese ancora sconosciuto.

³⁵ G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., pp. 27 e 31.

³⁶ ASG, *Archivio Segreto, Litterarum Registri*, reg. 1815.

³⁷ G.G. MUSSO, *Documenti su Genova e gli ebrei tra il Quattro e il Cinquecento...* cit., p. 9.

³⁸ G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 32.

³⁹ *Ibid.* p. 33.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁴¹ Cfr. R. URBANI, *Note d'archivio per gli ebrei nell'Oltregiogo genovese...* cit., pp. 101-114.

⁴² ASG, *Archivi notarili: notaio Pantaleo Bosio*, filza 2, 28 gennaio 1506.

⁴³ ASG, *Archivi notarili: notaio Ambrogio De Ferrari Compiano*, filza unica, 7 marzo 1518.

⁴⁴ ASG, *Archivi notarili: notaio Stefano Tubino*, filza 2, 24 febbraio 1552.

⁴⁵ ASG, *Archivi notarili: notaio Giovanni Federici*, filza 1, 13 giugno 1588.

⁴⁶ G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., pp. 35-36.

Secondo queste norme legislative « embrionali » a tutti gli ebrei viene imposto l'obbligo del segno giallo, ma, contemporaneamente, si prevedono esenzioni per i minori e per i viaggi della durata di quattro giorni nelle terre della Dominante. Le nuove disposizioni e i successivi decreti di espulsione, indirizzati principalmente agli ebrei del territorio montano, e destinati, fortunatamente, come i precedenti, a non essere rispettati, non influiscono sull'elemento ebraico della città.

Nella prima metà del '600 incomincia a delinearsi una nuova realtà, anticipatrice di eventi più importanti. Gli ebrei arrivano a Genova, godono di permessi di soggiorno piuttosto prolungati, passeggiano tranquillamente senza segno. Non sono più i grandi medici del '500, ma mercanti, quali ad esempio Bernardo Polacco, Daniele Moravia, Salomone, Marco e Lazzaro di Cracovia, Giuseppe di Mantova, quest'ultimo dall'agosto del '600 in Genova con un permesso ufficiale di 8 giorni, e naturalmente senza obbligo di segno⁴⁷. Qualcuno più audace, come Isac Busalini di Verona, approfitta della situazione e si presenta nel 1629 davanti all'autorità genovese per chiederle in regalo *una tantum* 100 doppie d'oro, in cambio di un brevetto che avrebbe dovuto proteggere le armi dalla ruggine⁴⁸.

La tolleranza politica del governo genovese non può non sfuggire all'occhio sempre vigile della Curia romana. Il 22 giugno 1629 una lettera del cardinal Mellini⁴⁹ sollecita il vescovo di Genova affinché prenda provvedimenti contro gli « Hebrei che da diverse parti d'Italia, con occasione di negozio si fermano in città... camminano senza segno, abitano in casa di cristiani e come tali sono tenuti »⁵⁰. Il giorno prima un'altra lettera del medesimo tenore era stata indirizzata al governo genovese⁵¹ dal cardinale di San Clemente, che espone le preoccupazioni del papa « per la purità della fede », minacciata dalla presenza in città di ebrei senza segno⁵². I provvedimenti non tardano ad arrivare. In data 28 giugno si ordina agli ebrei che vogliono fermarsi in città di non ricevere più il permesso del magistrato della Consegna o Bolletta⁵³, come

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37. Giuseppe di Mantova è stato identificato dal prof. Vittore Colorni in Josèf Colorni. Sull'argomento vedi V. COLORNI, *Genealogia della famiglia Colorni 1477-1977*, in *Judaica Minora*, Milano 1983, pp. 637-660.

⁴⁸ ASG, *Antica finanza*, filza 194, 20 giugno 1629.

⁴⁹ Giovanni Garzia Millini (Mellini) fu nominato cardinale da papa Paolo V nel concistoro dell'11 settembre 1606; ebbe poi il titolo di cardinale prete dei SS. Quattro Coronati. Cfr. *Hierarchia Catholica...*, IV, cit., p. 10.

⁵⁰ G. N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., pp. 37-38.

⁵¹ Gian Domenico Spinola fu creato cardinale da papa Urbano VIII nell'ottobre del 1624. Nel 1626 divenne cardinale prete di S. Clemente, nel 1629 passò alla chiesa di S. Cecilia, pur mantenendo il titolo di cardinale di S. Clemente. Così infatti sottoscrive ancora le sue lettere. Cfr. *Hierarchia Catholica...* IV, ... cit., pp. 20, 40, 41.

⁵² ASG, *Archivio Segreto, Litterarum*, n. 2802, lettera del 22 giugno 1629.

⁵³ Il Magistrato della Bolletta o Consegna, istituito nel 1628, era eletto dai Serenissimi Collegi e dal Minor Consiglio. Tra i suoi compiti era quello di invigilare sull'introduzione

accadeva fino allora, ma di presentarsi davanti al Senato, che imporrà loro il segno se vorranno stare in città più di tre giorni, altrimenti dovranno andarsene. Il 20 luglio 1629 il cardinale di San Clemente scrive alla Repubblica che « Sua Beatitudine, informata del segno ha sentito gusto della provvisione, desidera che venga osservata e che si proceda irremissibilmente con rigore contro i trasgressori »⁵⁴.

Dal carteggio appare ancora una volta il classico comportamento tollerante della Repubblica di Genova nei confronti degli ebrei. Un secolo prima, nonostante i bandi di espulsione, erano ben accetti i medici per curare la peste; ora sono ben accetti i mercanti ebrei per incrementare il languente traffico. Sono tanto ben accetti, al punto da ricevere il permesso di soggiorno come qualsiasi straniero dal magistrato della Bolletta, davanti al quale devono presentarsi tutti i forestieri che desiderino soggiornare in città.

La Curia romana viene ad interrompere questa situazione di fatto, secondo la quale in Genova l'ebreo, almeno in questo periodo, è considerato semplicemente un mercante forestiero. L'espedito del segno serve solo a tacitare il supremo potere ecclesiastico. Il decreto del Senato, inutile dirlo, non verrà rispettato: gli ebrei continuano a ricevere tranquillamente la loro bolletta. Nuove disposizioni vengono prese nel 1636, in seguito alle richieste di un permesso per un mese e senza segno. Il Senato « avuto riguardo di non impedire il traffico commerciale, concede licenze di soggiorno senza alcuna condizione per un periodo gratuito di quattro giorni »⁵⁵.

Le successive proroghe e relativi permessi sono condizionati non al segno, ma al pagamento di una tassa di soggiorno di 8 reali per persona e avranno validità di un mese. Il pagamento sembra sia destinato ad un'opera pia⁵⁶. Al magistrato della Consegna è lasciata la facoltà di modificare, annullare, revocare la bolletta, e, se ritenuto necessario, prorogarla. Sulla scia di questi permessi qualche ebreo, con la scusa del contagio, riesce a fermarsi in città e a commerciare per un periodo complessivo di 18 mesi⁵⁷. In questo clima di

dei forestieri in città; dar loro la bolletta e prorogarla; « eleggere i facchini et assegnare loro le piazze » (ASG, *Manoscritti*, n. 675, p. 117). Cfr. G. FORCHERI, *Doge, Governatori...* cit., p. 92, ove si legge: « Ogni oste, locandiere od altri che tenghino alloggi sono tenuti tra un giorno portare la nota sincera degli ospiti a questo Magistrato da cui riportano in un bullettino il termine limitato dell'alloggio ». Tra i compiti di questo magistrato ci sarà più tardi anche quello di « tenere un libro ove sono notati tutti gli hebrei che dimorano in Genova nel ghetto » (ASG, *Antica finanza*, filza 985, doc. n. 296). Di questa magistratura, particolarmente importante per la storia dei forestieri a Genova, sono riuscita fino ad oggi a trovare solo poche tracce documentarie, conservate in altri fondi dell'ASG, quali le filze *Hebreorum* dell'*Archivio Segreto* e della *Camera*. Allo stato attuale ignoro se la magistratura abbia avuto un proprio archivio e se questo si sia conservato fino ad oggi.

⁵⁴ ASG, *Archivio Segreto, Litterarum*, n. 2802.

⁵⁵ ASG, *Artium*, registro 184.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ad esempio Zahadía Bemborochi e il figlio Giacobbe, ebrei di Tunisi. Cfr. ASG, *Atti del Senato*, filza 2288.

tolleranza non mancano neanche testimonianze di rapporti tra genovesi ed ebrei di Alessandria, di Carrara, Mantova, del Maghreb o con qualcuno di provenienza non identificabile⁵⁸.

L'economia cittadina è travagliata, come si sa, da un lungo periodo di crisi commerciale, provocata dalla concorrenza di Livorno e dal preoccupante calo demografico, dovuto ad epidemie di peste particolarmente violente. Le dichiarazioni di « portofranco » più volte ripetute nei primi decenni del '600 non sembrano risollevare il generale ristagno economico; quindi si tenderà ora a incoraggiare qualsiasi iniziativa indirizzata ad un risveglio dei traffici⁵⁹. La congiuntura favorevole non sfugge alle attente comunità ebraiche del Monferrato a nord⁶⁰, e di Livorno a sud⁶¹. Quest'ultima, staccatasi da Pisa, è ormai padrona del Mediterraneo maghrebino, ed è sempre in cerca di nuovi scali per i suoi traffici.

Proveniente da Casale, dov'è esattore del duca di Mantova, Salomòn d'Italia⁶² si presenta a Genova nel 1655 in compagnia di alcuni ebrei di Livorno, e chiede, anche a nome della città di Mantova, il permesso per alcune famiglie di venire ad abitare in Genova, in ottemperanza ai capitoli del portofranco⁶³.

⁵⁸ ASG, *Archivi notarili: notaio Giovanni Federici*, filza 1, 24 gennaio 1606. Si tratta di Isac Vitale, figlio di Simone, nipote, con ogni probabilità, di quel Vitale Sacerdote, il cui nome Vitale « nei discendenti si trasformerà in cognome » (R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di una espulsione*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, s. IV, t. VIII (1973), n. 28, p. 24, nota 2). Tra gli oggetti appartenuti a Vitale, assassinato a Genova per rapina, si rinviene « un anello et dentro un sigillo di ferro con arma dei doi mani in albore (lo stemma dei Kohèn, cioè le mani in atto benedicente), con il nome I. S. (Isac Sacerdote) ». Il notaio G. Borlasca, nella filza 3, registra in data 16 ottobre 1654 una procura per recupero di crediti da Salomone ed Emanuele Finzi, ebrei di Carrara e Massa. Il notaio Andrea Celesia in una *quitatio* del 16 luglio 1646 testimonia sull'ebreo polacco Juda Calor e l'ebreo di Mantova Moisè Levi del fu Emanuel Isac. Fra il marzo e l'aprile del 1658 il notaio G. Bartolomeo Mercante roga due procure per recuperare crediti in Mantova dagli ebrei Giuseppe Giosuè Iona di Salomone, Moisé da Medina, Iacob Callez, Simone Fano. Forse sono i medesimi ebrei ricordati in S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977, pp. 365 e 554. Per gli ebrei del Maghreb, vedi a titolo di esempio ASG, *Atti del Senato*, filza 2288. Per gli ebrei di provenienza non identificata, vedi ASG, *Archivi notarili: notaio P. Celesia*, filza 77, anno 1644, per Joseph de Veletri, e filza 80, in cui appare Sabato del fu Dattalo in una testimonianza dell'anno 1647.

⁵⁹ R. URBANI, *La formazione della « nazione ebraica » a Genova...* cit., p. 297.

⁶⁰ *Ibid.*, nota 24.

⁶¹ Sulla comunità ebraica di Livorno vedi i recentissimi saggi: L. FRATTARELLI FISCHER, *Proprietà e insediamento ebraico a Livorno dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento*, in « Quaderni storici », 54, XVIII (1983), pp. 879-895; M. CASSANDRO, *Aspetti della storia economica e sociale degli ebrei di Livorno nel Seicento*, Milano 1983.

⁶² Salomon può essere identificato con l'esattore del Duca di Mantova a Casale; cfr. S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua...* cit., p. 296, nota 326.

⁶³ ASG, *Archivio Segreto, Iurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390.

Salomòn perora la causa pronunciando la sua orazione davanti al Banco di San Giorgio, la più importante istituzione finanziaria della città, indipendente per molti aspetti dalle direttive politiche stabilite dalla Repubblica⁶⁴.

Egli suggerisce implicitamente una risposta favorevole al cancelliere del Banco, cui « sta a cuore l'interesse delle dogane »⁶⁵. Il cancelliere non può far altro che concedere *il suo senso*, in forza dei capitoli del porto franco recentemente deliberato, secondo i quali viene data « certa forma ad ogni qualità di persona che volesse introdurre nella presente città robe o mercanzie ». Lascia invece al Senato della Repubblica la soluzione di carattere politico sul modo di introdurre gli ebrei in città. Fra minacce, discussioni varie, interruzioni imputabili probabilmente ad una recrudescenza della peste nel 1657, si arriva al giugno dell'anno 1658, data in cui verrà finalmente concesso agli ebrei il diritto di abitare in Genova.

Lo storico Filippo Casoni scrive nei suoi *Annali*:

« In fine per molte concessioni, e privilegi sopra le rimostranze e conforti del Magistrato di San Giorgio, con pubblico decreto del 16 di giugno ammisersi a vivere, ed a trafficare liberamente nella città gli Ebrei »⁶⁶.

Sono passati ormai quasi due secoli dal lontano 1460. I lunghi anni hanno segnato il passaggio da una politica che si limitava a concedere soggiorno ai singoli ebrei, ad una politica di tolleranza che ammetteva la presenza di una stabile minoranza etnica all'interno della città, sempre restando le direttive concernenti le licenze personali di soggiorno⁶⁷. L'insediamento non passa inosservato al padre inquisitore e, di conseguenza, al papa. I primi capitoli di tolleranza iniziati nel 1656, forse con troppa liberalità, vengono riformati e, con una successiva votazione, approvati nell'anno 1659. È all'operato del cancelliere del Senato, Felice Tassorello, che si deve questa successiva delibera. Egli si era già mostrato favorevole agli Ebrei, intervenendo in loro favore perché ottenessero concessioni gratuite di soggiorno⁶⁸. Ora, con una dialettica degna di un retore classico, egli confuta davanti al Minor Consiglio⁶⁹ le accuse che si muovono agli Ebrei in campo religioso e in quello economico. Tassorello si presenta così come l'esempio tipico della classe dirigente genovese, da lungo

⁶⁴ Sul Banco di S. Giorgio cfr. C. COSTANTINI, *Le Repubblica di Genova nell'età moderna*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. GALASSO, IX, Torino 1978, pp. 323-334 e G. GIACCHERO, *Il Seicento e le Compere di S. Giorgio*, Genova 1979.

⁶⁵ ASG, *Archivio del banco di S. Giorgio, cancelliere Pietro G. Scaniglia*, filza 483, doc. del 3 marzo 1655.

⁶⁶ F. CASONI, *Annali della Repubblica di Genova...*, tomo V, Genova 1800, p. 83.

⁶⁷ Sono sempre numerose in ASG, *Atti del Senato, Diversorum Collegii* e, naturalmente, nelle filze *Hebreorum* dell'*Archivio Segreto* ai numeri 1390, 1390 A, 1391.

⁶⁸ Le concessioni furono richieste per Abram Siracusa, Benjamin Achin e altri quattro ebrei fatti schiavi, cfr. ASG, *Atti del Senato*, filza 2288, 18 marzo 1658.

⁶⁹ ASG, *Archivio Segreto, Iurisdictionium Hebreorum*, filza 1390.

tempo abituata a non tenere in considerazione — per ragioni economiche — pregiudizi etnici e religiosi e a non dar peso alle scomuniche ecclesiastiche, in materie di facili guadagni⁷⁰. Tassorello diventa così il primo avvocato difensore della « nazione ebraica ». E infatti con questa veste, nel 1660, assiste al colloquio di Moisè Colorni « carcerato in segreto »⁷¹; nel 1667 si adopererà per estendere agli ebrei genovesi la tutela accordata dalla Repubblica ai suoi cittadini in materia di sequestri navali⁷².

La vita della comunità ebraica è ora sorvegliata da due Massari, mentre i rapporti con la Repubblica di Genova spettano a due Protettori, nominati dal Senato. Gli studi sull'organizzazione interna della nazione ebraica genovese, ad opera del compianto rabbino Riccardo Pacifici⁷³, rimangono finora gli unici che abbiano trattato l'argomento, quindi in quest'ottica acquistano particolare importanza i documenti dell'Archivio di Stato di Genova, tra cui i primi censimenti che permettono la lettura del formarsi della comunità quand'era ai suoi inizi. La lingua usata negli elenchi ufficiali degli anni 1662-1663 è la spagnola; e ciò conferma l'origine sefardita della maggior parte del nucleo ebraico genovese⁷⁴. I documenti riportano l'ubicazione delle case costituenti il primo ghetto di vico del Campo, che fino al 1938 era chiamato vico degli Ebrei. Già dall'anno 1663 qualcuno vive fuori del ghetto, pur restando nelle sue vicinanze⁷⁵. L'immagine completa della prima comunità genovese appare nel censimento dell'anno 1669, redatto in italiano, arricchito di notizie quali le professioni svolte, il nome del rabbino e del maestro d'ebraico, l'ubicazione della sinagoga⁷⁶. Il quadro generale è quello di una *natio* di circa 200 individui, che commerciano soprattutto con Livorno, Venezia, l'Africa del Nord, le Fiandre, negoziano in gioie e coralli, lavorano diamanti, oppure svolgono un commercio ambulante nelle case intorno al ghetto; pochi sono i *repessini* (rigattieri). Ancora: è da rilevare la mancanza di medici, numerosi invece nel periodo a cavallo fra la fine del '400 e gli inizi del '500. Tra gli appartenenti alla nazione ebraica genovese nei primi due censimenti ricorre un nome che non può non stupire, quello di Jacob Sasportas; in un primo momento fui portata ad identificarlo col noto oppositore del « falso messia Shabbatàì Zevì », ma il Sasportas genovese va individuato con l'omonimo

⁷⁰ G. GIACCHERO, *La Cassa di Risparmio di Genova e Imperia*, Genova 1970.

⁷¹ ASG, *Archivio Segreto, Manuali dei decreti del Senato*, reg. 908, c. 36 v.

⁷² ASG, *Senato, Diversorum Collegii*, filza 130.

⁷³ R. PACIFICI, *Notizie storiche sulla Comunità di Genova nei secoli XVII-XVIII*, in *Il nuovo Tempio di Genova*, Genova 1939, pp. 17-25; Id., *Vita e ordinamento interno della Comunità di Genova nel secolo XVIII*, in « La Rassegna mensile di Israel », XIV (1948), 1, pp. 25-36.

⁷⁴ ASG, *Archivio Segreto, Iurisdictionum Hebreorum*, filza 1390.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Jacob Sasportas di Orano, genero di Isac Cansino, interprete in questa città del re di Spagna ⁷⁷.

Contro questa minoranza etnica non mancano i « biglietti di calice », cioè le denunce anonime, riguardanti l'inosservanza dell'obbligo di portare il segno e la presenza nel ghetto, in qualità di domestiche e nutrici, di ragazze giovani e cattoliche che conducono « una vita più da ebrei che da cristiane » ⁷⁸. Ma soprattutto frequenti sono le rimostranze delle arti; in un primo tempo protesta l'arte della seta, poi l'arte dei merciai, quella dei *repassini* e, verso la fine del secolo, l'arte dei corallieri ⁷⁹. Non costituiscono oggetto di reclamo le concessioni di privativa da parte della Camera. Già nel 1659 Abram Senior Coronel e Elias Cardoso hanno la privativa del tabacco, e nel 1660 è concesso ad Abram Vaiz, per cinque anni, il monopolio di una strana bibita chiamata *caffé* e « usata dagli ebrei di levante per confortare la testa e corroborare lo stomaco » ⁸⁰.

Pochi i problemi che la condotta della nazione ebrea sembra procurare ai suoi massari: i documenti danno notizia di un Gabriel Camis, che nel 1661 strappa di mano il rolo della Sacra Bibbia a Salomon Gaviglio, mentre

⁷⁷ È alla cortesia del prof. J. Tishby dell'Università di Gerusalemme che debbo la possibilità di aver chiarito l'identificazione. Tishby, nell'introduzione al *Tzitzàth Novel Zevi*, p. 24, nota 2, riporta alcuni nomi della famiglia Cansino di Orano, tra cui appunto Rabbi Jaqòv Sasportas, genero di Jzhàq Cansino, che probabilmente svolgeva funzioni di interprete del re di Spagna in Orano. Ringrazio il prof. Tishby e il dott. E. Mestre, che ha avuto la cortesia di tradurmi dall'ebraico i chiarimenti inviati dal prof. Tishby.

⁷⁸ ASG, *Eccellentissima camera*, filza 985, 17 marzo 1673; si muovono accuse contro:

1) Iacob de Mensa, ebreo veneziano, che tiene in casa una giovane francese di Avignone, *cristiana e cattolica*, di anni 22; questa è stata vista in « atti poco modesti » con persone ebrei.

2) Raffaele Patiero (probabilmente Pansier) romano, che vende roba di dosso già fatta, ha in casa una adolescente di circa 14 anni, figlia di un pescatore genovese, che è a suo servizio da cinque anni. Si teme per il nome cristiano.

3) Salomon Caviglio ha in casa una fanciulla cristiana di 11 anni. Tutte fanno vita più da ebrei che da cristiane, non vanno a messa, non praticano i sacramenti.

4) Isacco Riechy (forse Ricchi, così nel documento) per allevare i suoi figli tiene in casa una balia di Sarzana.

⁷⁹ ASG, *Archivio Segreto, Privilegi riguardanti le manifatture*, filza 2944. In data 9 luglio 1685, l'arte dei corallieri protesta perché tre lavoratori giornalieri « levati da Genova da Mosè e Abram Lusena » sono andati a lavorare coralli a Livorno, in casa di loro fratello Jaqòv. Nell'Archivio dei Padri del Comune, conservato nell'Archivio storico del Comune di Genova (*Arti - Padri del Comune*, filza 477), i merciai protestano contro la concessione rilasciata a Samaria Levi Soncino e suo fratello Natale (forse Natan, così nel documento) per vendere in giro « telarie ». Altre notizie sull'argomento sono contenute nei nn. 471 e 472 del medesimo Archivio Storico.

⁸⁰ Per la privativa del tabacco cfr. G.N. ZAZZU, R. URBANI, *Ebrei a Genova...* cit., p. 41. Per il caffè vedi ASG, *Eccellentissima Camera*, filza 975. Con Abram Vaiz entra in gara un altro ebreo: Abram Bebel.

questi lo leggeva sul pulpito della sinagoga⁸¹. Nel 1664 Leon Cassuto paga due persone perché picchino Samuel Vais⁸², Isac Fonseca con il fratello Moisé assale Manuel Enriquez⁸³, lo stesso Moisé Fonseca, due anni prima, nella sinagoga, « nel giorno della gran solennità » aveva tentato di uccidere con un coltello Iehudà Mendes Pegna. Una lamentela riguarda i massari, accusati di ostacolare « per brama di guadagni » il trasferimento di Samuel Simon Parma da Nizza a Genova⁸⁴. Nulla si aggiunge ai processi del Santo Uffizio a quanto già noto o edito negli appunti dello storico Marcello Staglieno⁸⁵. In questa sede ricorderemo solo la richiesta fatta nel 1628 dal padre inquisitore per la consegna di Samuel Isac di Livorno, detenuto nel carcere di Savona⁸⁶.

* * *

L'anno 1674 registra due importanti avvenimenti per la nazione ebraica. I capitoli di tolleranza concessi nel 1659 e rinnovati nel 1669 sono messi in discussione nel 1674, con il previsto preavviso di 5 anni dalla loro scadenza⁸⁷. Felice Tassorello appare ora nella veste ufficiale di avvocato degli Ebrei in contraddittorio con Gerolamo Rodino, avvocato delle Arti, che si ritengono le più colpite dalla presenza ebraica. L'arringa finale fa ora capo al sottocancelliere del Senato G. B. Garelli. Egli, nella prima parte della sua orazione, che è di natura esclusivamente economica, espone tutte le ragioni contrarie ad una permanenza ebraica in città, per poi confutarle ad una ad una nella seconda parte. Garelli mette in risalto i benefici apportati alla dogana, alla zecca, al traffico col Levante; imputa all'ingiuria del tempo la diminuzione generale del commercio, e dei fallimenti lamentati dalle Arti incolpa l'ingordigia di guadagni e il tiranneggiamento dei prezzi. Ricorda che tra i compiti dei cattolici c'è quello di « beneficiare il prossimo benché nemico »⁸⁸. I capitoli verranno rinnovati per 10 anni, ma con alcune restrizioni, quali l'imposizione del cappello giallo, l'obbligo di chiedere la licenza per recarsi nelle riviere, il divieto di tenere a servizio cristiani, l'ascolto delle prediche forzate.

Nel medesimo anno gli ebrei si trasferiscono nel nuovo ghetto di piazza dei Tessitori. Il primo è divenuto piccolo, ha cancelli troppo bassi, facili da scavalcarsi per gli ebrei durante la chiusura, ma contemporaneamente invitanti

⁸¹ Questa è la prima notizia ufficiale sulla sinagoga genovese (ASG, *Atti del Senato*, filza 2328), ubicata all'ultimo piano della casa che chiudeva il « caroggio secondo d'Onzaria ». L'informazione, estratta da un manoscritto dell'anno 1677, conservato nella parrocchia di S. Siro, è riportata da C. BRIZZOLARI, *Gli ebrei nella storia di Genova...* cit., p. 151.

⁸² ASG, *Senato, Diversorum Collegii*, n. 126, 30 aprile 1664.

⁸³ ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, 9 settembre 1676.

⁸⁴ ASG, *Atti del Senato*, filza 2509, 7 novembre 1675.

⁸⁵ BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA, ms. 335.

⁸⁶ ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium*, filza 1099, doc. n. 145.

⁸⁷ ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390.

⁸⁸ *Ibidem*.

per monelli e curiosi. Nel nuovo ghetto con la sinagoga sulla piazza e con il bagno rituale, gli ebrei si dividono liberamente gli alloggi, subito insufficienti e tali da giustificare il pretesto di abitare fuori. Nel frattempo però qualche famiglia ritorna a Livorno, e quando, allo scadere dei capitoli, questi sembrano non venire rinnovati « per far cosa grata a Dio », altri ebrei abbandonano la città. La Repubblica arriva al punto di sbarrare i cancelli del ghetto: nuove fughe sarebbero dannose alla sua economia. Richiamandosi ad una precedente dichiarazione di porto franco dell'anno 1670, la concessione dei capitoli viene lasciata in sospeso fino all'anno 1685. I cancelli del ghetto vengono così abbattuti, la predica non è più obbligatoria e gli ebrei sono liberi di scegliere la loro dimora. Si concedono ugualmente nuovi decreti di soggiorno, in virtù del beneficio del porto franco⁸⁹, e la permanenza, in alcuni casi, è accordata per un periodo di due o cinque anni⁹⁰. Ma i nuovi arrivati sono tenuti a circolare col segno, a non passeggiare dopo « il suono dell'Avemaria di notte » e a dichiarare la loro residenza. Un apposito deputato avrebbe dovuto chiudere le abitazioni degli ebrei alla sera e riaprirle al mattino. La restrizione non riguarda il soggiorno di un anno, concesso nel 1683 ad Abram di Mattatia Sarfatti, chiamato da Venezia dall'impresario genovese Gio. Luca Maggiolo⁹¹. Quest'ultimo ha ottenuto il permesso di allargare una fabbrica di sublimati di cui ha il privilegio⁹². Gli muore però improvvisamente il maestro di fabbrica, e non sa cosa fare; o meglio l'unico rimedio è quello di invitare a Genova l'ebreo veneziano. Allo scadere dell'anno Abram si presenta davanti al Senato e chiede per due anni « il privilegio di trasportare con carretti da mano la terra e le pietre », con le quali costruire più in fretta il forte della Cava⁹³. Non si conosce l'esito della sua richiesta, in una Genova che sta risollemandosi dalle macerie del bombardamento di Luigi XIV⁹⁴, ma Abram è ancora presente nel 1700⁹⁵; anzi viene menzionato nell'anno 1708 — addirittura 25 anni dopo —

⁸⁹ A titolo di esempio ASG, *Senato, Diversorum Collegii*, n. 155, 22 settembre 1683, si concede licenza a David Mendes Teghier per otto giorni senza segno.

⁹⁰ *Ibid.*, si tratta di Raffael Pansier, Salomon Cabiglio, Iacob del Mare, Emanuel Cohen, Isac Levi Soncino.

⁹¹ Gio. Luca Maggiolo aveva già locato una sua casa posta vicino al ghetto a David Mendes Salazar; più tardi lo troviamo interessato ad una fabbrica di sapone (ASG, *Archivio Segreto, Privilegi riguardanti le manifatture*, filza 2944).

⁹² Le notizie sulla chiamata di Abram Sarfatti e sulla fabbrica di Maggiolo sono state estratte da ASG, *Senato, Diversorum Collegii*, n. 155. La filza era già stata esaminata a suo tempo da Marcello Staglieno, come si può leggere negli appunti conservati nella Biblioteca della Società Ligure di Storia Patria.

⁹³ ASG, *Atti del Senato*, filza 2607, 26 dicembre 1684.

⁹⁴ A seguito del bombardamento, che gli ha distrutta la casa, Samuel Vais Pegna ottiene dal Senato un salvacondotto civile e generale per un anno: « trovandosi con qualche debito » (ASG, *Atti del Senato*, n. 2606, 28 settembre 1684).

⁹⁵ ASG, *Archivi notarili: notaio Alessandro Alfonso*, filza 9, 22 dicembre 1700. Si tratta di una *quitatio* tra Luca Maggiolo e Abram Mattatia Sarfatti per locazione di casa.

in una testimonianza riguardante le scale della nuova sinagoga, la cui costruzione era stata iniziata l'anno prima, nella casa dell'ormai defunto Gio. Luca Maggiolo⁹⁶.

L'incidenza del mondo ebraico nella società genovese è documentata soprattutto dalla numerosa varietà dei rogiti notarili, per mezzo dei quali « l'ebreo, una volta scelto il suo notaio, è a contatto diretto con la realtà quotidiana »⁹⁷. È davanti al banco del notaio che la nazione ebrea muove i suoi passi iniziali verso un processo di integrazione. Ai primi documenti redatti in spagnolo e a quelli stesi nei ghetti o nelle loro immediate vicinanze seguono, dopo la sparizione delle clausure, gli atti rogati direttamente nelle case degli ebrei o nei magazzini di porto franco, centro dell'attività economica del mondo ebraico genovese. In alcuni casi le generazioni dei notai si tramandano le generazioni dei loro clienti ebrei. Con il passare del tempo scompare il senso di provvisorietà che la lettura dei primi atti sembra suggerire, nonostante le ripetute denunce anonime e le lunghe discussioni dei capitoli davanti al Senato.

Una copiosa produzione notarile incomincia a costituirsi e a raccogliersi con l'inizio del '700, quando la « nazione » è a Genova da ormai 40 anni. L'elenco di questi documenti risulterebbe lungo e noioso, impossibile a quantificarsi⁹⁸; la scarna lista, se riportata, farebbe perdere la vivacità e freschezza che le parole del notaio a volte riescono a documentare. I rogiti riguardano ogni aspetto della vita quotidiana della piccola comunità: doti, matrimoni, testamenti in cui spesso si fa riferimento a beni immobili; procure, che hanno come protagonisti ebrei di Orano, di Amsterdam, di Venezia e di Nizza; notizie sul riscatto degli schiavi operate anche per ordine dei deputati dei « Sebuin », le commissioni di Venezia e di Livorno incaricate dei riscatti.

Di alcune merci, come la cioccolata, sembra che l'esclusiva appartenga a Jacob del Mare, mentre le tele, i drappi, lo zafferano interessano tutti; spesso tra le merci appaiono elencati in un medesimo contratto gli oggetti più strani, come corde da chitarra, gioielli falsi e bottoni. Parecchie le quietanze e le lettere di cambio, più rari i noleggi di navi, e infine qualche caso di carcerazione per debiti e relativo rilascio. Esempio particolare: troviamo un contratto tra il maestro Giorgio Celle e Jacob del Mare; il primo promette di insegnare a suonare l'arpa al figlio di Jacob, Salomon⁹⁹.

È già l'anno 1701. Vengono ridiscussi i capitoli di tolleranza lasciati in sospeso nel 1685 in attesa di chiarire se sotto la generica proposizione di

⁹⁶ ASG, *Archivi notarili: notaio Silvestro Merello*, filza 34, docc. nn. 118, 326, 332.

⁹⁷ R. SEGRE, *La società ebraica nelle fonti archivistiche italiane*, in *Italia Judaica, Atti del I° Convegno Internazionale* (Bari 18-22 maggio 1981), Roma 1983, pp. 239-250.

⁹⁸ Dallo spoglio sistematico dei notai Carlo Merello, Silvestro Merello, Alessandro Alfonso, ho potuto tracciare un quadro della società ebraica genovese nella seconda metà del Seicento.

⁹⁹ ASG, *Archivi notarili: notaio Silvestro Merello*, filza 27, doc. n. 668.

« nazione forestiera », prevista nell'ultimo portofranco, fosse compresa anche la nazione ebrea; i capitoli verranno finalmente concessi nel 1710, con una redazione più liberale¹⁰⁰.

Forse il contratto del maestro di musica del giovane Salomon del Mare acquista un valore emblematico per la nazione ebrea genovese, e segna il passaggio dal periodo di precaria tolleranza del secolo XVII al periodo di maggior liberalità caratteristico del secolo XVIII.

¹⁰⁰ ASG, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390.

FAUSTO PARENTE

ALCUNE OSSERVAZIONI PRELIMINARI
PER UNA BIOGRAFIA DI SISTO SENESE.
FU REALMENTE SISTO UN EBREO CONVERTITO? *

1. - Di pochi personaggi, la ricostruzione biografica si presenta così irta di difficoltà e di interrogativi come quella di Sisto Senese, l'autore della *Bibliotheca sancta* (Venezia 1566), opera di relevantissima importanza nella storia della critica biblica, che ha avuto parecchie ristampe fino all'ultima, curata dal domenicano Pio Tommaso Milante, pubblicata a Napoli nel 1742. Eppure una ricostruzione della biografia di Sisto è essenziale per la valutazione della sua opera, ove è documentata una conoscenza ampia e certamente di prima mano della letteratura esegetica ebraica, ciò che fa della *Bibliotheca sancta* un'opera affatto differente rispetto alle analoghe trattazioni contemporanee, almeno in campo cattolico.

Il punto che si vuol particolarmente discutere in questa sede è quello dell'origine ebraica di Sisto, notizia questa che viene sempre data per scontata e che, ovviamente, è della massima importanza per la ricostruzione della sua formazione culturale. Questo problema va impostato sull'esame critico delle varie notizie

* Il testo qui stampato non corrisponde a quello letto al Convegno poiché la successiva individuazione dello scritto del domenicano genovese G. M. Borzino e, soprattutto, di un documento dell'Inquisizione conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia, hanno mostrato l'infondatezza di talune ipotesi da me avanzate in quella sede. Data la limitatezza del tempo a disposizione e l'impossibilità di effettuare ricerche pazienti e sistematiche, lo scritto non vuol essere altro che un lavoro preparatorio per una ricostruzione della biografia di Sisto Senese. Di conseguenza, i riferimenti bibliografici sono stati limitati allo stretto necessario ed i titoli delle opere abbreviati. Ringrazio il prof. Rodolfo Savelli che ha compiuto ricerche presso la Biblioteca e l'Archivio del Convento di S. Maria di Castello, permettendo l'individuazione dello scritto del Borzino; la dott. Renata Segre Berengo che, con cortese sollecitudine, mi ha fornito copia del documento dell'Inquisizione conservato nell'Archivio di Stato di Venezia; il padre Guglielmo Esposito O. P., alla cui cortesia devo l'accesso all'Archivio Generale dei Domenicani di Santa Sabina a Roma, e il dott. Giulio Busi che mi ha segnalato l'edizione del 1557 della predica di Sisto *Del modo di conservare la Repubblica*. Per le stesse ragioni rimando ad altra sede la pubblicazione dei documenti utilizzati nel corso del lavoro.

biografiche, ma non può esser realmente discusso se non nel contesto di una ricostruzione complessiva della biografia di questo personaggio, mai realmente tentata.

Sisto è, infatti, autore oggi abbastanza dimenticato e, ad eccezione di un breve articolo di Angelo Mercati comparso nel 1951, nessuna vera ricerca è stata intrapresa a suo riguardo¹. Eppure, la *Bibliotheca sancta* ha, nella storia dell'esegesi cattolica, una importanza ed un significato centrali, costituendo la prima sistematica applicazione all'interpretazione della Scrittura dei canoni stabiliti dal Concilio tridentino. Sisto è colui al quale si deve la distinzione tra scritti canonici e apocrifi, che è la risposta cattolica all'adozione, da parte protestante, del canone ebraico, differente, come è noto, da quello alessandrino, che è alla base della Vulgata, proclamata dal Concilio tridentino testo ufficiale, canonico ed ispirato, della Chiesa².

2. - Le notizie essenziali sulla biografia di Sisto sono contenute nella sua stessa opera e, da questa, vengono poi riprese, interpretate, perlopiù in maniera puramente retorica, e solo poche altre indicazioni provengono da fonti diverse.

Nella *Bibliotheca sancta* sono contenuti quattro accenni autobiografici:

a) nella lettera dedicatoria, datata Venezia 1° ottobre 1566, a Michele Ghislieri, eletto proprio in quell'anno al pontificato col nome di Pio V, è detto che, da questi, Sisto venne « richiamato dagli inferi », tratto fuori dagli errori,

¹ A. MERCATI, *Dubbio su un episodio della vita di fra' Sisto da Siena*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », V (1951), pp. 374-380. Si veda inoltre: S. E. ANCONA, *Attacchi contro il Talmud di fra' Sisto e la risposta, finora inedita, di Leon da Modena, Rabbino di Venezia*, in « Bollettino dell'Istituto di storia della Società e dello Stato Veneziano », V-VI (1963-64), pp. 297-323; R. GALLI, *Trois lettres inédites de Sixte de Sienne O.P.*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », XLV (1974), pp. 93-98. In P. O. KRISTELLER, *Iter italicum...*, I, London-Leiden, 1963, pp. 264b e 271b; II, 1967, p. 151a, vengono indicate alcune lettere di Sisto.

² *Bibliotheca / sancta / a F. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, / ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus col- / lecta, in octo libros digesta; quorum / inscriptiones sequens pagina indicat. / Ad Sanctiss. Pium V. Pont. Opt. Max. / [vignetta] / Cum privilegio. / Venetiis, apud Franciscum Franciscum Senensem, / M D LXVI*. Le altre edizioni sono: Venetiis 1574-1575 (II-I); Lugduni 1575; Francofurti 1575; Coloniae 1576 e 1586; Lugduni 1591 e 1592; Parisiis 1610 (le ultime tre a cura di J. P. Hay [v. *infra*, nota 44]); Coloniae 1626; Napoli 1742 (quest'ultima a cura di T. P. Milante). Il libro III è stato ristampato a parte a Colonia nel 1577 e nel 1588: *Ars interpretandi S. Scripturas absolutissima. Fr. SIXTO SENENSI auctore ... Coloniae ... M D LXXVII* (v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores* [*infra*, nota 23], p. 207b); il gesuita Andrea Schott ha ristampato il *Catalogus Expositorum Hebraeorum, seu rabbionorum* (v., *infra*, nota 5) nel suo *Catalogus Catholicorum S. Scripturae Interpretum...*, Coloniae Agrippinae... M.DC.XVII, pp. 42-44; nel vol. XIX della *Bibliotheca Maxima Pontificia*, Romae M. DC. XCIX, pp. 380-384, il domenicano catalano Juan Tomas Rocaberti de Perelada ha ristampato le *Annotationes LXVIII, LXIX e LXX* (su *Mt.*, 16.18) e LXXI e LXXII (su *Mt.*, 16.19) del libro VI relative al primato di Pietro (la notizia biografica di p. 380 è ripresa dall'Altamura, v. *infra*, nota 19).

riportato alla vera fede e introdotto nell'Ordine domenicano: « ausus sum illud piissimum Beatitudinis tuae nomini consecrare, existimans nulli magis conuenire Bibliothecam sanctam dedicari, quàm tibi, Sanctissimo Christianae Bibliothecae reparatori, atque à me uno praesertim, quem tu olim ab inferis reuocatum, & errorum tenebris erutum, sinceræ veritatis lumine illustrati; & ad sublimioris disciplinae obseruantiam perductum, habitu sanctæ professionis tuae, tuis ipse vestibus tuis ipse manibus induisti; & in filium tuo renatum spiritu adoptasti: mèque in hoc sacro Praedicatorum ordine ita benignitate, ac libertate tua semper in hanc usque diem fouisti... »³;

b) nella *Annotatio* CCXLVIII al libro VI, Sisto, dopo aver esposto l'interpretazione di Lancellotto Politi (Ambrogio Catarino) di *ad Rom.*, 8.28 (« sci-mus, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum ijs, qui secundum propositum uocati sunt sancti »), afferma di aver predicato dal ventesimo al trentesimo anno di età (cioè dal 1540 al 1550) in varie città d'Italia facendo uso della dottrina sulla predestinazione del Politi, che egli chiama « praeceptor meus », contro gli « eretici del nostro tempo » e di averla successivamente abbandonata perché non accettata e combattuta da autorevoli teologi: « Ambrosius Compsae episcopus, totum hunc locum usque ad finem praesentis capituli pertractat... HANC AMBROSII, praeceptoris mei, sententiam ipse olim adeò ueram credidi, & adeo aptam existimaui ad euellendas duras quasdam & atroces de praedestinatione opiniones, quibus haeretici nostrorum temporum animos simplicium desperatione impleuerant, ut eam ab anno aetatis meae uigesimo usque ad trigesimum in multis ac praecipuis Italiae urbibus pro concione explicauerim, non sine audientium plausu, ac perturbatarum mentium fructu: sed cùm postea animaduertissem huiusmodi assertionem difficultatibus & angustis non paucis premi, & ob id à plerisque doctis ac piis theologis non probari; satius duxi ab eius praedicatione desistere, quàm pio eruditorum iudicio imbrobata docere. Scripsit aduersus hanc opinionem Dominicus Sotho Segobiensis in commentariis, quos edidit in epistolam ad Romanos capite nono... »⁴;

c) nel libro IV, Sisto accenna alla sua missione a Cremona ove era stato inviato da Michele Ghislieri nel 1559 per la distruzione delle copie del Talmud: « PIUS V PONT. MAXIMUS cùm ante pontificatum, ei diuinitus collatum, amplissimo ac sacro totius Christianae Inquisitionis Senatui praesset, anno uidelicet humanae salutis MDLIX. misit me Cremonam ad abolendos Thalmudicos Hebraeorum libros impiae ac prodigiosae doctrinae; quos Iudaei ex omni fermè Italia in eam urbem, tanquam in commune Iudaicae nationis asylum conue-xerant. cùm igitur ea de causa coepissem diligenter euoluere uniuersas ipsorum bibliothecas, & typographicas officinas, omnium, quae tum in Italia erant, copiosissimas; reperti infinitum numerum hebraicorum uoluminum, intera alia

³ *Bibliotheca sancta...* (1566) cit., lettera dedicatoria non numerata.

⁴ *Ibid.*, p. 844A e CD.

uerò, infrascripta Hebraeorum expositorum in diuinas scripturas commentaria... » e, in quest'elenco, sotto « Simeon, Filius Jochay », dà la notizia, notissima, che, in quell'occasione, salvò dalle mani dei soldati spagnoli duemila copie del *Sèfer ha-Zòhar* già destinate alle fiamme: « SIMEON, filius Iochay, inter Iudaeos expositores uetustissimus, scripsit ante Christum natum uolumen ingens in Pentateuchum, ZOAR nuncupatum; cuius duo millia exemplaria in officina typographica Cremonensi excusa inuenimus, & iam ab Hispanis militibus incendio destinata seruauimus »⁵;

d) sempre nel libro IV, Sisto elenca le opere da lui redatte e non ancora stampate che, come accenneremo più avanti⁶, secondo una tradizione, egli avrebbe bruciato prima della morte, non avendo potuto dar loro l'ultima mano. La notizia è contenuta nell'elenco dei commentatori alla Bibbia e, nel contesto di essa, Sisto fornisce l'indicazione della propria data di nascita: aveva quarantasei anni nel 1566 ed era, quindi, nato nel 1520. « SIXTUS Senensis, ex ordine Praedicatorum, inter ecclesiasticos declamatores minimus, licèt diu multumque recusauerim ignobilis & obscuri nominis mei mentionem huic inserere catalogo: mihi tamen, ita uolentibus amicis, necesse fuit ineruditos labores meos, & uix ulla commemoratione dignos breuiter hoc loco annotare, exemplo Hieronymi, Gennadij, Honorij, & Tritermij, qui in catalogis scriptorum, à se editis, lucubrationes suas recensuerunt. scripsi igitur usque ad praesentem annum aetatis meae quadagesimum sextum, & humanae salutis MDLXVI. in diuinas literas subiecta uolumina:

In totum Bibliorum corpus bibliothecae sanctae libros octo.

De usu Concordantiarum sacrae Bibliae librum unum.

In uarios diuinae scripturae locos Astronomicarum quaestionum librum unum.

In uarios diuinae scripturae locos Geographicarum quaestionum librum unum.

In uarios diuinae scripturae locos Physicarum quaestionum librum unum.

In uarios diuinae scripturae locos Problematicarum epistolarum librum unum.

In quatuor Prouerbiorum, Ecclesiastis, Sapientiae, & Ecclesiastici, uolumina, Sophias Monotessaron, hoc est, Sapientiae unius ex quatuor, librum unum.

In epist. ad Romanos ad Ioan. Baptistam, titulo S. Clementis cardinalem, Scholastici compendij, librum unum.

In eandem epistolam ad eundem Scholasticarum quaestionum, librum unum.

⁵ *Bibliotheca sancta...* (1566) cit., pp. 485A e 487C. Il *Catalogus expositorum Hebraeorum, sev Rabbinorum, qui Iudaica lingua, & iuxta hebraicas traditiones diuinas literas exposuerunt* è alle pp. 485-487.

⁶ Vedi *infra*, pp. 229-231.

In euangelia quadragesimalia, quatuor annis Genuae pro concione enarrata, Homiliarum Tomos quatuor, hoc est in singulos annos, Tomos singulos.

In euangelia, quae in festis Pentecostes, & Aduentus, sex annis Genuae pro concione enarrauimus, Homiliarum Tomos sex, in singulis annis Tomos singulos.

In Heptaameron Homilias 8.

In tria prima Iob capita Homilias 6.

In psalmum primum Homilias 6.

In psalmum quinquagesimum, Genuae in concionibus explicatum, Homilias 20 »⁷.

3. - Nel 1908, Paolo Piccolomini pubblicò nel « Bullettino senese di Storia Patria » un documento del Tribunale dell'Inquisizione che è la prima testimonianza contemporanea su Sisto che sia venuta a conoscenza degli studiosi.

Redatto dal cardinale Rodolfo Pio di Carpi (morto nel 1564), uno dei sei componenti del Tribunale istituito da Paolo III nel 1542, il documento è datato 4 marzo 1551 e costituisce il perdono concesso a Sisto che, accusato di deviazioni dottrinali nella sua predicazione, si era presentato spontaneamente facendo atto di sottomissione. È a questo episodio che Sisto accenna nella *Bibliotheca sancta* con le parole: « sed cùm postea animaduertissem huiusmodi assertionem difficultatibus & angustiis non paucis premi, & ob id à plerisque doctis ac piis theologis non probari; satius duxi ab eius praedicatione desistere, quàm pio eruditorum iudicio improbata docere ».

Dal documento dell'Inquisizione sappiamo che, nel 1551, Sisto apparteneva all'ordine francescano (e per questa ragione la questione venne trattata dal cardinal di Carpi, protettore dell'Ordine) e che, stante la sua sottomissione, egli non viene condannato. « Cum superioribus diebus dilectus nobis in Christo Sixtus de Senis, ordinis Minorum conventualium, coram universo tribunali sanctae Inquisitionis nostrae delatus et accusatus fuerit tamquam homo qui perperam et cum scandalo fidelium officio praedicationis fungeretur; atque ea ratione ab eodem tribunali suspensus et deiectus sit ab eiusmodi functione, nobisque particulariter, tamquam Religionis eiusdem protectori totum id negotium ab eisdem dominis collegis sit demandatum; ipse vero, audita suspensione, non vocatus aut ullo modo citatus, sed sponte et a semet ipso comparauerit et se personaliter presentaverit coram nobis; nec non, visis videndis et diligentissime probatis quae fuerant super eo negotio probanda, ita tribunali predicto et nobis omnibus in rebus satisfecerit ut sinceram eius mentem, zelum ad honorem Dei et salutem fidelium inflammatum, obedientiam imprimis erga sanctam catholicam ecclesiam et nos firmiter agnoscentes et toto pectore amplexantes,

⁷ *Bibliotheca sancta...* (1566) cit., pp. 469D-470A.

coacti sumus ex conscientia ipsum ab ea omni infamia et censura sublevare; quod ex voluntate et consilio reverendissimorum et illustrissimorum dominorum collegarum et tribunalis in presentia fecimus restituimusque ac revocavimus eum ad offitium et munus primum praedicationis, lectionis et confessionis, sperantes (quod optamus) operam eius Dei gratia non inutilem fore fidelibus... »⁸.

Secondo l'opinione del Mercati⁹, questo episodio non può riferirsi alla predicazione di Sisto ed all'uso in essa fatto della dottrina del Politi sulla predestinazione¹⁰, dal momento che lo stesso Sisto, nel passo sopra citato della *Bibliotheca sancta*, dice di averla abbandonata, attesa la riprovazione di diversi teologi. Questa deduzione non è, però, del tutto convincente dal momento che, nell'atto del Tribunale dell'Inquisizione, è detto che Sisto si era presentato spontaneamente, « non vocatus aut ullo modo citatus » e spontaneamente aveva riconosciuto i propri errori e l'atto di accusa lo indicava « tamquam homo qui perperam et cum scandalo fidelium officio praedicationis fungetur »: le due indicazioni sembrano, al contrario, concordare in maniera molto precisa.

È, invece, del tutto certo che a questo processo innanzi al Tribunale del Sant'Uffizio, conclusosi con il perdono di Sisto, non può riferirsi l'accenno contenuto nella lettera dedicatoria della *Bibliotheca sancta* in cui si allude, sia pure oscuramente, ad un episodio in occasione del quale Michele Ghislieri avrebbe « richiamato dagli inferi » Sisto e lo avrebbe vestito dell'abito domenicano.

Il primo autore che dia qualche indicazione in proposito è Antonio de Fuenmayor¹¹ nella sua vita di Pio V pubblicata a Madrid nel 1595. « En este oficio [di commissario generale dell'Inquisizione, Michele Ghislieri, non ancora eletto papa] librò a Fray Sixto Senes, hombre de gran credito, mas herege relapso y pertinaz, y condenado al vultimo castigo del fuego. Reduxole primero, y tras la vida del alma, puesto a los pies de Iulio III. que entonces perfidia en la Iglesia, alcançole gracia de la del cuerpo, diziendo esperaua trocando

⁸ P. PICCOLOMINI, *Documenti vaticani sull'eresia in Siena durante il secolo XVI*, in « Bullettino senese di storia patria », XV (1908), pp. 295-305: 304-305. Su Rodolfo Pio di Carpi (card. nel 1536, morto nel 1564) v. G. VAN GULIK, C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, III, editio altera, Monasterii MDCCCXXXIII, p. 25a.

⁹ A. MERCATI, *Dubbio...* cit., pp. 375-376.

¹⁰ Sui rapporti del Politi con Sisto v. *infra*, p. 221. Sul Politi (1484-1553) v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores* (*infra*, nota 23), II, pp. 144a-151a; 332a; 825a; J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus. Ein Theolog des Reformationszeitalter. Sein Leben und seine Schriften*, Münster i.W. 1910, e qui, pp. 91 ss. e *passim*, a proposito della sua dottrina sulla predestinazione; M. M. GORCE, *Politi, Lancelot*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XII, Paris 1935, coll. 2418-2434.

¹¹ [N. Antonio] *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*. Autore D. NICOLAO ANTONIO..., I, Matriti MDCCXXXIII, p. 119a-b con l'indicazione della fronte del Fuenmayor. Vedi A. MERCATI, *Dubbio...* cit., p. 378, nota 17.

aquel hombre, le auia Dios de hazer instrumento de la salud de muchos. Pero Fray Sixto de la Orden de los Menores, despreciaua la libertad de la vida; si era para estar afrentado entre sus Frayles: y el Commissario le hizo admitir entre los suyos, dandole el habito con proprias manos, y vestidos. Despues con insiñes trabajos este illustro la Religiõ, doctissimo interprete de los mas difi-cultosos lugares de la Escritura, con que eternizò su nombre, y agradecimiento contando a los venideros el beneficio recibido en la primera plana de sus obras »¹².

Sisto era stato, dunque, « richiamato dagli inferi » dal Ghislieri in quanto, « herege relapso y pertinaz », era stato condannato al rogo e, altresì, fatto mutare di ordine, passando dai francescani ai domenicani, perché, per la gravità della sua colpa, Sisto preferiva la morte alla vergogna di rimanere tra i suoi confratelli.

Ancora il Mercati, osservando come l'unica fonte della notizia sia il Fuenmayor, e perché gli altri biografi di Pio V, il Catena e il Gabuzio, tacciono dell'episodio, dubita della sua autenticità: « ma sarà vero eziandio ciò che con varii particolari si narra della sua condanna a morte, del suo ostinarsi a subire la pena piuttosto che adattarsi a continuare la vita fra i Conventuali? »¹³.

In mancanza di una precisa documentazione, i dubbi sono, ovviamente, legittimi e la prudenza d'obbligo, ma il silenzio del Catena e del Gabuzio non può essere certamente considerato un argomento decisivo, tantopiù che le notizie, notevolmente precise, date dal Fuenmayor, collimano con le oscure allusioni di Sisto stesso: scampata condanna a morte grazie all'intervento del Ghislieri e passaggio dall'ordine francescano a quello domenicano. Sisto non dice nulla a proposito della natura della sua colpa e il Fuenmayor afferma che egli era « herege relapso y pertinaz ». Tutto lascerebbe supporre, quindi, che Sisto fosse ricaduto nello stesso errore del quale era stato precedentemente perdonato e, proprio per questo, condannato al rogo.

Nel 1606, Antonio Possevino pubblicò il suo *Apparatus* nel quale diverse pagine sono dedicate a Sisto. Il Possevino scrive: « Xixtus Senensis, Ord. Praedicatorum, & Praedicator Diuini Verbi syncerus, quem & nos concionantem audiuius Pio V. Pont. Maximo, ob varias disciplinas, & linguas, Latinam, Graecam, Hebraicam, vnà cum zelo Diuini cultus coniunctas clarus, scripsit vsque ad ann. 1566 quo aetatis suae annum agebat quadragesimum sextum... »¹⁴ e riporta l'indicazione degli scritti che Sisto aveva elencato nella

¹² [A. de Fuenmayor] *Vita, y Hechos de Pio Quinto Pontifice Romano. Con algunos notables sucessos de la Christianidad del tiempo de su Pontificado por don ANTONIO DE FUENMAYOR*. Tercera edicion..., En Madrid... Año de 1639, f. 10 (citato anache in J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores* [infra, nota 23], II, p. 207a).

¹³ A. MERCATI, *Dubbio...* cit., p. 379. V. anche *De Vita et Rebus Gestis Pii V. Pont. Max. Libri Sex Auctore Io. ANTONIO GABUTIO...*, Romae... MDCV; *Vita del gloriosissimo Papa Pio V. Descritta da GIROLAMO CATENA...*, in Roma... M.DC.XLVII.

¹⁴ A. POSSEVINI *Apparatus sacer ad Scriptores Veteris ac Novi Testamenti*, III, Venetiis... MDCVI, pp. 225-233: 225.

Bibliotheca sancta. Il Possevino lo aveva, quindi, conosciuto personalmente e lo aveva ascoltato predicare, a quanto sembra dopo il 1566, anno dell'elezione di Michele Ghislieri al pontificato, ma non fa alcun cenno né all'episodio della condanna, né all'intervento del Ghislieri che aveva salvato Sisto dal rogo.

3. - Come si può osservare, né lo stesso Sisto, né i suoi contemporanei fanno il menomo cenno alla sua origine ebraica. Il primo a dare questa notizia sembra, infatti, essere il domenicano bolognese Giovanni Michele Piò (morto nel 1644) nella biografia di Sisto contenuta nella seconda parte delle sue *Vite degli Hvomini illustri di S. Domenico* (1613). « Fra Sisto da Siena, Toscano, Profondissimo Theologo, & Predicatore dei più eccellenti della sua età, peritissimo nelle lingue Latina, Hebraica e Greca & consumatissimo nelle lettere... » e segue l'elenco delle opere sulla base dell'enumerazione fattane da Sisto con la notizia (già accennata e sulla quale torneremo) della loro distruzione da parte dell'autore. Quindi, dopo alcuni cenni sulla morte devota di Sisto, il Piò scrive: « Nacque Hebreo questo padre, & diuenuto Christiano, prima fu Frate Conuentuale di S. Francesco, ma bramoso di più ritirata vita, riceuè l'habito dell'Ordine, & visse sempre con molto esempio, inimico perpetuo dei mormoratori, & dell'otio. Sempre attendeua ai suoi libri, & predicando, e leggendo, scorre i più segnalati pulpiti d'Italia. Morì nel Conuento di Castello di Genoua, di cui era figlio, l'anno 1569... »¹⁵.

Le notizie date dal Piò sono precise, ma parziali, dato che egli ignora tutto sui rapporti di Sisto con l'Inquisizione; di conseguenza non coglie le ragioni di un fatto così importante e significativo come il passaggio dall'Ordine francescano a quello domenicano. In un contesto di questo genere rimane difficile stabilire l'origine della notizia circa la nascita ebraica di Sisto, ma, tra le sue fonti, il Piò cita una « Relazione di Lombardia » che, almeno per il momento, non è stato possibile individuare¹⁶, ma che potrebbe contenere la notizia della sua missione a Cremona nel 1559 per la distruzione dei libri ebraici e, in questo contesto, potrebbe indicare Sisto come un ebreo convertito, dal momento che, ad operazioni di questo genere, erano perlopiù delegati, appunto, ebrei convertiti.

È, infatti, abbastanza singolare che una notizia di questo genere compaia soltanto circa cinquant'anni dopo la morte di Sisto e senza alcun riferimento concreto, laddove il fatto della conversione (che avviene quasi sempre in età

¹⁵ [G.M. Piò] *Delle vite degli Hvomini illustri di S. Domenico. Seconda parte. Oue compendiosamente si tratta dei Generali, Arciuescoui, Vescoui, Maestri di Sacro Palazzo, Scrittori, & altri degni personaggi dell'Ordine de' Predicatori...* di F. GIO. MICHELE PIÒ..., in Pavia... MDCXIII, col. 261 (parte II^a, libro IV).

¹⁶ Per opere del genere, cfr. il catalogo dell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano: V. J. KOUDELKA O. P., *Il Fondo Libri nell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano*, I, *Liber A-Liber Z*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », XXXVIII (1968), pp. 99-147 e Id., *Il Fondo Libri...*, II, *Liber AA-Liber MMM*, *ibid.*, XXXIX (1969), pp. 173-217.

adulta) rimane, nella vita di ogni convertito, un punto di riferimento assolutamente centrale. E, all'opposto, nella *Bibliotheca sancta*, pur ricca, come si è visto, di spunti autobiografici, non si trova nulla in proposito.

Che la notizia della conversione di Sisto non fosse in alcun modo circostanziata è, altresì, confermato dal fatto che da parte dei successivi biografi si cerchi, per essa, una collocazione sia logica che cronologica. Così il domenicano Isidoro Ugurgieri Azzolini, nelle sue *Pompe Sanesi* (1649), scrive che « Fra Francesco Sisto, detto Sisto da Siena di Nazione hebrea, ma sotto gli auspicij di Pio V. Pontefice Romano venuto alla vera fede si battezzò, e fecesi religioso di S. Domenico (come accenna egli medesimo nella dedicatoria della Biblioteca santa al suddetto Pontefice) »¹⁷. L'Ugurgieri Azzolini (che non conosce il repertorio del Piò) ignora non solo i rapporti tra Sisto e l'Inquisizione, ma il fatto stesso che Sisto fosse stato precedentemente francescano; di conseguenza interpreta l'espressione della *Bibliotheca sancta* « atque a me uno praesertim, quem tu olim ob inferis reuocatum, & errorum tenebris erutum sincerae ueritatis lumine illustrasti » come indicante la conversione di Sisto dal Giudaismo. Ancora un passo e Sisto sarebbe diventato un « dottissimo rabbino » convertito grazie all'opera dei Domenicani, come dice, appunto, Vincenzo Domenico Fontana in *De Romana Prouincia Ordinis Praedicatorum* (1670): « F. Sixtus Senensis ex Hebreo doctissimo Rabino, Christianus effectus, opera Fratrum nostrorum Praedicatorum... »¹⁸.

Chi, però, aveva notizia della sua condanna a morte e del fatto che Sisto ne era stato salvato dall'intervento del Ghislieri, necessariamente doveva postulare un qualche « errore » in cui Sisto fosse caduto dopo la sua conversione che, di conseguenza, non poteva essere più avvenuta « auspice Pio V », ma tornava ad essere un fatto non chiaramente individuabile. Così Ambrogio di Altamura, nella notizia dedicata a Sisto nella sua *Bibliotheca domenicana* (1677), scrive: « SIXTUS vel XYSTUS SENENSIS, Italus, ex patria sui cognominis oriundus, natus est ex patre hebraeo, deinde factus est Christianus. Pluries relapsus deinde in haeresim, à Sacro Inquisitionis tribunali damnatus fuit ad ignem. At Pius V. ... veniam ei, ne capitis à Pontifice Max. damnaretur, impetrauit »¹⁹. L'espressione non è limpidissima. Teologicamente parlando, il Giudaismo non è una « eresia »; di conseguenza, le parole « pluries relapsus deinde in haere-

¹⁷ [I. Ugurgieri Azzolini] *Le Pompe Sanesi o' vero Relatione delli Hvomini, e Donne illustri di Siena, e suo stato scritta dal Padre Maestro Fr. ISIDORO UGURGIERI AZZOLINI...*, I, Pistoia 1649, pp. 350-351. Sull'Ugurgieri Azzolini, v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores* (*infra*, nota 23), II, p. 616a-b.

¹⁸ [V. M. Fontana] *De Romana Prouincia Ordinis Praedicatorum auctore F. VINCENTIO MARIA FONTANA...*, Romae... MDC.LXX, p. 377.

¹⁹ [A. de Altamura] *Bibliothecae Domenicanae ab admodum R.P.M. F. AMBROSIO DE ALTAMURA Accuratis Collectionibus, Primo ab Ordinis Constitutione, usque ad 1600. productae hoc Seculari Apparatu Incrementum, ac Prosecutio...*, Roma M.DC.LXXVII, pp. 337-339. Su ambrogio di Altamura v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores* (*infra*, nota 23), II, pp. 660b-661a.

sim » non dovrebbero interpretarsi come un « ritorno al Giudaismo », anche perché un fatto del genere, che comporta un radicale mutamento di vita e non soltanto di dottrina, può difficilmente essere ripetuto « più volte », mentre sappiamo che Sisto predicava contro i protestanti facendo uso di dottrine sulla predestinazione teologicamente sospette. Purtroppo, l'espressione potrebbe anche essere interpretata in questo senso. In questo senso, in ogni caso, la interpretò Richard Simon in una lettera datata 12 novembre 1684: « Altamura parle d'une manière plus claire ». Il passo della lettera, che è la vera consacrazione di Sisto « Juif & même Juif relaps », merita di essere letto per intero. « Ils [gli Ebrei] nous haissent mortellement & il est très-rare de voir un Juif véritablement converti à nôtre Religion. J'excepte néanmoins de ce nombre Sixte de Sienne qui a rendu de grands services à l'Eglise, tant par ses Ouvrages que par ses Prédications dans toute l'Italie. Car peut-être ne savez-vous pas que ce savant Religieux Dominicain a été Juif & même Juif relaps, & qu'il a été condamné *al fuoco* par le tribunal de l'Inquisition. Il doit la vie au Pape Pie V. qui n'étoit encore alors que Cardinal & qui connoissant son rare merite le tira des mains des Inquisiteurs, & lui fit prendre l'habit de son Ordre. C'est ce que Sixte de Sienne nous apprend lui-même dans l'Epître dedicatoire qui est à la tête de la Bibliotheque sainte, où parlant à ce Pape il le remercie de l'avoir tiré de l'enfer, & des tenebres de l'erreur: *me quem tu olim ab inferis revocatum & errorum tenebris erutum sinceræ veritatis lumine illustrasti*. Altamura parle d'une manière plus claire dans son supplement à la Bibliotheque des Dominicains imprimé à Rome, en 1677, où il dit: *natus est de patre hebraeo...* »²⁰.

Alla fine del XVII secolo Sisto è, dunque, un Ebreo convertito e relapso, ma le notizie sulla sua vita vengono ormai riprese dalle fonti precedenti del tutto acriticamente. Giulio Bartolucci, nel IV volume della *Bibliotheca Magna Rabbinnica*, pubblicato postumo da Giuseppe Imbonati nel 1693, lo indica come « Franciscus Sixtus » e dà il luogo e la data di morte citando espressamente l'Ugurgieri Azzolini: analogamente lo dice « ex Judæo baptizatus sub auspicijs B. Pii V »²¹ che è la traduzione latina del passo dell'Ugurgieri Azzolini sopra citato. Bartolucci non si cura di ricercare altre fonti (ignora chiaramente anche il Piò) e la notizia, come si è visto, è certamente falsa.

Nel 1715, nel I volume della *Bibliotheca hebraea*, Johann Christoph Wolf documenta l'ormai definitivo accreditamento nel mondo dei dotti della leggenda di un Sisto Ebreo convertito e relapso: Sisto ne accenna oscuramente e l'Alta-

²⁰ [R. Simon] *Lettres choisies de M. SIMON, où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de Literature*. Seconde édition corrigée sur les Originaux de l'Auteur, & augmentée de plusieurs Lettres & de Remarques. Tome I, A Rotterdam M.DCCII, pp. 225-226 (lettre XXV, 12 nov. 1684 a J. H.).

²¹ [G. Bartolucci] *קריית ספר ... Bibliotheca Magna Rabbinnica de Scriptoribus, & Scriptis Rabbinnicis Ordine Alphabetico Hebraicè, & Latine digestis*. Pars Quarta... autore R^{mo} P. D. IVLIO BARTOLOCCIO DE CELLENO... post eius obitum absoluta, aucta & in lucem edita a D. C. I. Imbonato Mediolanensi..., Romae... MDCXCIII, p. 353b, n. 1649.

mura spiega le parole di Sisto, ma è un Altamura interpretato da Richard Simon: « Sixtus senensis, Dominicanus, Saeculo XVI. claruit, et an. 1569. obiit diem, hoc loco a nobis ideo memorandus, quod, cum Judaeus gente esset, ad Christianam religionem, quam semel iterumque deseruerat, postliminio reversus est. Tradit id *Ambrosius de Altamura* in *Bibliothecae Dominicanae, Romae* 1677. editae, Supplemento his verbis: Natus est de Patre Hebraeo, deinde... Ipse hoc *Sixtus* obscure subindicare videtur in *Dedicatione Biblioth. S. ad Pium V.* praefixa his verbis: *me, quem tu olim ab inferis revocatum...* Adde *Rich. Simonis epistolas Selectas* Tom. I, p. 170 »²².

4. - Carattere nettamente differente ha, invece, la relativamente lunga biografia dedicata a Sisto nel II volume degli *Scriptores Ordinis Praedicatorum* di J. Quetif e di J. Echard (1721) ove, per la prima volta, taluni problemi sono individuati ed anche discussi; non, però, quello delle sue origini ebraiche, a proposito del quale si osserva, anzi, un primo svolgimento di carattere puramente retorico: « F. SIXTUS SENENSIS Etruscus a patria sic nuncupatus, quod Senis natus sit anno MDXX Hebraeus genere, Judaeisque parentibus ortus ac Judaica superstitione a puero imbutus, a quo revocatus adolescens atque ad Christi fidem conversus... »²³. Non è ripetuto l'errore del battesimo « auspice Pio V », ma si afferma che Sisto fu « Judaica superstitione a puero imbutus ». Pur nella sua gratuità, l'affermazione ha una precisa ragion d'essere: il Quetif e l'Echard, per la prima volta, si pongono il problema della sua educazione e, quindi, anche della sua formazione di ebraista. Subito appresso, dopo aver citato il passo della *Bibliotheca sancta* relativo al Politi « Ambrosius Catharinus... mihi primus in diuinis scripturis praeceptor... » fanno, infatti, osservare come il Politi abbia vissuto in Francia, tra Tolosa e Lione, dal 1534 al 1543 (in realtà dal 1532, poiché dal 1532 al 1533 era stato a Parigi²⁴), cioè da quando Sisto aveva quattordici (più esattamente dodici) anni, a quando già predicava per l'Italia, seguedone le dottrine sulla predestinazione. In base a questa osservazione il Quetif e l'Echard avanzano l'ipotesi che, qualora Sisto fosse già entrato nell'Ordine francescano, i superiori potrebbero averlo inviato in Francia, ma, chiaramente, prospettano ciò come una possibilità molto remota. Con ogni verosimiglianza, « praeceptor » non può essere inteso qui che nel senso di « maestro di cui si seguono le dottrine ».

²² [J. Chr. Wolf] Jo. CHRISTOPHORI WOLFII..., *Bibliotheca Hebraea, sive notitia tum auctorum hebr. cuiusque aetatis, tum scriptorum quae vel hebraice primum exarata vel ab alijs conversa sunt, ad nostram aetatem deducta...*, Hamburgi & Lipsiae... CIO IO CCXXVII, pp. 930-931, n. 1751; Id., *Bibliothecae hebraeae volumen III. Complectens accessiones et emendationes, ad volumen primum totum...*, Hamburgi & Lipsiae CIO IO CCXXXII, p. 858, n. MDCCLI.

²³ [J. Quetif, J. Echard] *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti notisque historicis et criticis illustrati... inchoavit R. P. F. JACOBUS QUETIF... absolvit R. P. F. JACOBUS ECHARD*, II, Lutetiae Parisiorum M.DCC.XXI, pp. 206b-208b: 206b.

²⁴ J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus...* cit., pp. 63 e seguenti.

Il Quetif e l'Echard non cadono nell'equivoco ingenerato da Richard Simon di ritenere gli « errori » che avrebbero condotto Sisto di fronte all'Inquisizione come una « ricaduta » nel Giudaismo ed esplicitamente li identificano nelle dottrine politiane sulla predestinazione, tenendo ben distinta, per il periodo posteriore alla riabilitazione, la sua azione antieretica da quella antiebraica che si limita al solo episodio di Cremona. « Sixtus ergo Praedicatorum ordini ascriptus, novusque jam factus homo novam iniit vitam, haereticaeque juxta & Judaicae perfidiae vindex acerrimus & profligator, Ghislerii exemplo familiarique convictu & consortio cultus & eruditus, non inutilem eidem paulo post praestitit operam contra Iudaeos, uti ipsimet narrat lib. 4. Biblioth. ad calcem »²⁵. A proposito di questo episodio va, comunque, ricordato che le copie del *Sèfer ha-Zòhar* che egli salvò dalle mani dei soldati spagnoli non erano esemplari di un libro ebraico, bensì una edizione dovuta a Vittorio Eliano, un ebreo convertito, quindi un'opera (Cremona 1560), almeno negli intenti di chi l'aveva stampata, sostanzialmente cristiana²⁶.

Il Quetif e l'Echard non sembrano, comunque, rendersi conto che, una volta eliminata la sua « ricaduta » nel Giudaismo, tutta la costruzione di un Sisto nato Ebreo e convertito, non si sa bene né quando né come, viene meno. Ma, evidentemente, la leggenda era ormai solidamente accreditata e ad essi non resta che scrivere che egli fu « Judaica superstitione a puero imbutus », unica affermazione priva di fondamento in quella che è, forse, la più importante ricostruzione della biografia dell'autore della *Bibliotheca sancta*.

Nel 1722, Heinrich Scharbau pubblicò a Lubecca un libretto, *Judaismus detectus*, nel quale, come precisa il titolo stesso, « vindicantur et restituuntur qui vel injuste inter Judaeos relati, vel ex Judaeorum numero immerito exclusi sunt ». Si tratta dell'unica opera protestante in cui sia discusso il problema della biografia di Sisto (la *Bibliotheca sancta* ha avuto una larga eco anche nel mondo protestante) e nella quale, ovviamente, il problema centrale è quello della sua origine ebraica. Dopo aver citato il Bartolucci (e l'Ugurgieri Azzolini come sua fonte) per le notizie biografiche e i *Meletemata Annaebergensia* di G. H. Goetze per i giudizi sull'opera²⁷, lo Scharbau si pone il problema delle sue origini ebraiche e così scrive: « Sane qvi scripta eius, inprimis Bibliothecam sanctam, locis ubi de Judaeis agit, perlegerit, vix ac ne vix aliquid inveniet, in

²⁵ J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, p. 207a; v. W. POPPER, *The Censorship of Hebrew Books*, New York 1899, pp. 47-48.

²⁶ H. GRÄTZ, *Geschichte der Juden*. IX, *Von der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal (1494) bis zur dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618)*, Leipzig 1891⁴, pp. 342-343. Su Vittorio Eliano (fratello del più noto Giovanni Battista) v. [H. VOGELSTEIN], P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom. Zweiter Band (1418-1870)*, Berlin 1895, p. 284; C. ROTH, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1906/1946, pp. 291-292; G. G. SCHOLEM, *Zohar in Encyclopaedia Judaica*, XVI, Jerusalem 1973, col. 1212.

²⁷ [G. H. GOETZE] GEORGI HENRICI GOETZII..., *Meletemata Annaebergensia, Varii Argumenti...*, Lubecae & Lipsiae MDCCXXII, pp. 16-19; i giudizi protestanti sull'opera sono riportati dal Milante nella premessa alla sua edizione, I, pp. 16-18 (non numerate).

quo singularis eruditionis Ebraicae vestigia appareant. Unde etiam *Laurentius Odhelius* loco à maxime venerabili Goetzio prolato dicit: Facillimi operis esse probare, Sixtum Senensem non tantum pessime & inepte ea quae in Thalmude mystice & sub involucro paraboliarum disputantur, simpliciter ac κατὰ τὸ ῥητόν intellexisse, sed etiam in pluribus locis, quae ex pandectis Thalmudicis adduxit, ne quidem sensum verborum Grammaticum assecutum esse. Interim non est dubium, autorem hunc non in Judaica solum religione fuisse enutritum, sed & denuo missis Christianorum sacris ad eandem rediisse, ita ut vix ignem à tribunali inquisitionis ipsi adjudicatum precibus Pii V, dum nondum claves gestabat, evaderet. Eloqvar haec verbis *Ambrosii de Altamura*, quae habet in Bibliotheca dominicana. Sixtus vel Xystus senensis Italus... »²⁸.

La fonte è, quindi, sempre l'Altamura (secondo l'interpretazione del Simon) con il quale è d'accordo (« consentit ») l'Ugurgieri Azzolini (lo Scharbau compie qui una confusione cronologica). La sua conclusione è caratteristica: egli considera la condanna al rogo come una conseguenza del suo ritorno al Giudaismo e ne cerca — e crede di trovarne — una conferma nel testo stesso della *Bibliotheca sancta*: « Idem mihi videtur quodammodo insinuari a Sixto, cum incipit de Thalmudicis libris scribere. Decreveram ipse profecto, nullam talium librorum habere mentionem & omnem doctrinae hujus memoriam, quantum fieri posset, silentio abolere, sed quoniam me praeteritorum temporum experientia docuit huiusmodi volumina, toties extinta iterum instar hydrae capita reviviscere & c. Qvin poena flammae, qua Sistus Senensis olim debebat affici documento esse potest, eum ad Judaeos relapsum fuisse. Nam Judaei, qui patriae religioni constanter adhaerent, ab hac inquisitionis poena sunt immunes, quod Limborchius in historia inquisitionis ex instituto docet »²⁹. Lo Scharbau non cerca, quindi, argomenti ed indicazioni pro o contro l'origine ebraica, ma, dando quest'ultima per scontata, si industria di trovarne una conferma negli scritti di Sisto e nelle circostanze della sua vita, ma, né l'accento ai « libri talmudici » che « toties extinta iterum instar hydrae capita reviviscere » può considerarsi una testimonianza di un suo ritorno al Giudaismo, né, analogamente, la sua condanna al rogo, poichè, se è vero che gli Ebrei relapsi venivano condannati al rogo, a tale

²⁸ [H. Scharbau] *Judaismus detectus, in quo vindicantur et restituuntur qui vel injuste inter Judaeos relati, vel ex Judaeorum numero immerito exclusi sunt a M. HENRICO SCHARBAU...*, Lubecae... MDCCXXXII, pp. 123-124. Per l'accento all'Odhelius, v. די רבי פרנציש חכמישה id est *Synagoga Bifrons, seu de scrutandis collapsae synagogae ruderibus. Dissertatio Academica... Auctore LAURENTIO ODHELIO...*, Frankofurti ad Moenum... Anno Christi MDC XCI, pp. 28-29.

²⁹ H. SCHARBAU, *Judaismus...* cit., pp. 224-225. Per l'accento al Limborch v. PHILIPPI A LIMBORCH... *Historia Inquisitionis... ab anno CIOCCCVI ad annum CIOCCXXXIII*, Amstelaedami... CIOICXCII, pp. 235-243 (*De Judaeis et redeuntibus ad ritus Juaeorum*) e pp. 215-217 (*De relapsis*). Per la citazione di Sisto: *Bibliotheca sancta...* (1566) cit., p. 194C (« quantum fieri posset » = « quantum fieri potuisset » nel testo di Sisto).

pena erano anche destinati gli eretici e Sisto era stato più volte accusato di deviare dalla retta dottrina.

La notizia su Sisto data dal Touron nella sua *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique* (1748) documenta come, durante il XVIII secolo, la leggenda fosse ormai del tutto accreditata, ma come anche ne risultasse ormai del tutto evidente la scarsa fondatezza documentaria. Infatti, se il Touron scrive che Sisto « nâquit... de Parens Juifs, qui ne manquèrent pas de l'élever dans le Judaïsme, & de lui remplir l'esprit de toutes leurs superstitions », ma « que ni les préjugés de l'Education, ni l'exemple de ses Parens obstinés, ni tout ce qu'ils purent employer pour le retenir dans leur Secte, rien n'empêcha qu'il n'en sentit bientôt les absurdités; & qu'il ne se déterminât dès-lors à se ranger sous le joug de JESUS-CHRIST », deve poi ammettere che « on ignore quels furent les moyens extérieurs, dont il plût à la Divine Providence de se servir, pour opérer ce change ». Deve, soprattutto, ammettere, a proposito degli « errori » che lo avevano condotto ad un passo dal rogo, che « on ne sçauroit assurer aujourd'hui si se fut le Judaïsme, qu'il avoit comme sucé avec le lait, ou quelque Dogme Hérétique, qui le fit malheureusement apostasier de son Etat, & de sa Foi »³⁰.

Sta, comunque, di fatto che nell'elenco degli Inquisitori di Cremona, redatto da Ermenegildo Todeschini nel 1737 e conservato manoscritto nel Fondo *Libri* dell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano, la missione di Sisto a Cremona nel 1559 è ricordata parafrasando le parole della *Bibliotheca sancta* senza alcun cenno alle sue origini ebraiche: « Sixtus Senensis excellens linguę hebraicę peritus et notissimus scriptor missus fuit Cremonam à Sisto V. ante Pontificatum ei divinitus collatum cum pręssset sacro totius Christianę Inquisitionis Senatui ad abolendos Thalmudicos hebręorum libros, quorum decem millia exemplaria, seu volumina collegit, et combussit cum aliis libris repertis innumeris Thalmudicorum impietatibus, ut ipse refert in sua Bibliotheca sancta Liber 4° ss°. Catalogus expositorum hebręorum seu Rabbīnorum » (AGOP XIV *Liber O*, parte prima, p. 14)³¹.

5. - Se gli scritti passati fin qui in rassegna consentono una ricostruzione abbastanza precisa dello sviluppo della leggenda delle origini ebraiche di Sisto, essi non aggiungono, comunque, alcun elemento realmente nuovo per la sua biografia. La medesima cosa non può, però, dirsi delle notizie su Sisto date nel repertorio dei Domenicani di S. Maria di Castello, pubblicato da Raimondo Amedeo Vigna nel 1886³².

³⁰ [A. Touron] *Histoire des Hommes Illustres de l'Ordre de Saint Dominique par le Rév. Pere A. TOURON...*, IV, A Paris M.DCC.XLVIII, pp. 287-294: 287 e 289. Sul Touron v. A. PAPILLON, *Antoine Touron historiographe dominicain*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », VII (1937), pp. 320-329.

³¹ Vedi V. J. KOUDELKA, *Il fondo...* cit., I XXXVIII (1968), p. 139, n. 1.

³² R. A. VIGNA, *I domenicani illustri di S. Maria di Castello*, Genova 1886, pp. 43-47, 75-76, 386-387, 421, 442-443.

Il Vigna prescinde quasi del tutto dalla tradizione biografica precedente e si basa soprattutto su un « cronista di Castello » dal quale ricava notizie precise e, com'egli stesso sottolinea, inedite. Innanzi tutto dà la data esatta della morte: 28 settembre 1569; in secondo luogo fornisce una versione abbastanza diversa della scampata condanna al rogo ove il protagonista non è più Michele Ghislieri, bensì Felice Peretti, il futuro Sisto V. Il Vigna cita qui la sua fonte testualmente: « Frater Sixtus de Senis natus ibi de anno 1520, factus est minorita conventualis, fuitque praedicator eximius, toto orbe celeberrimus, atque linguae hebraicae excellentissimus; cumque ex thalmuditarum libris aliqua effutiret non consona, delatus, apostatavit. At ipse, mediante fr. Felice Peretto, qui postea fuit Sixtus V, ex improvviso se exhibuit fratri Michaeli, qui postea fuit Pius V, Romae Commissario, atque in eius arbitrium se, suaeque deposuit, et reconciliatus s. Sedi, omnibusque condonatis... »³³.

Il punto di maggior interesse di questo passo è, senza dubbio, l'affermazione secondo la quale Sisto « apostatò » perché denunciato all'Inquisizione in quanto si era lasciato sfuggire espressioni poco ortodosse a seguito della lettura di opere ebraiche.

Il Vigna non fornisce altre indicazioni sulla sua fonte. Questa sembra, comunque, essere un documento ufficiale del convento redatto non molto dopo la morte di Sisto dal momento che ne indica, come si è accennato, la data esatta; dice che egli « obiit devotissime » e ne precisa il luogo della sepoltura, successivamente rimossa.

Ora, a seguito di ricerche effettuate presso la biblioteca e l'archivio del Convento di S. Maria di Castello, è emerso un riferimento al Vat. Lat. 9451, un ms. miscellaneo contenente opere inedite del domenicano genovese Giovanni Maria Borzino (1619-1696)³⁴, tra le quali, a carte 32r-143v, è compreso uno scritto dal titolo *Memorie Domenicane Genovesi* il cui cap. CXXV (carta 111) è dedicato a Sisto. Il Borzino dipende chiaramente da più fonti (verosimilmente anche da tradizioni orali conservatesi all'interno del convento), ma cita espressamente soltanto il *Nomenclatore* del convento per notizie che coincidono, talvolta *verbatim*, con quelle date dalla fonte del Vigna permettendone in tal modo l'identificazione in maniera del tutto sicura.

A proposito dell'origine ebraica di Sisto, il Borzino afferma che « fusse di origine ebraica alcuni dicono, ma dal suo libro né sembra si può dedurre né il nomenclatore ne fa motto », e questo silenzio del *Nomenclatore* merita particolare attenzione.

Come si è accennato, la datazione del documento non è esattamente determinabile, ma (almeno a giudicare dalle notizie fornite su Sisto) diversi elementi farebbero pensare alla prima parte del XVII, se non addirittura agli ultimi

³³ R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., pp. 44-45.

³⁴ Sul Borzino v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, p. 755a-b; R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., pp. 108, 130, 190, 393-397, 425-426.

anni del XVI secolo. Ora, l'esattezza delle notizie in esso contenute contrasta in maniera veramente stridente con l'inattendibilità di quelle fornite in un documento analogo del XVIII secolo conservato nel Fondo *Libri* dell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano: *Notizie cronologiche degl'Huomini Illustri in sapere e dignità figli del Coñto di S.^{ta} Maria di Castello in Genoua dall'anno 1444 dello stabilito possesso della Religione sino al secolo decorso 1600 cominciando per ordine alfabetico*. « F. Sisto Senese Hebreo nato, fatto chatolico l'anno 1520, uestito l'habito de Minori Osseruanti, di questo in breue spogliatosi consigliato dal Cardinale Ghislerio à far ritorno al chiostro, di propria mano uestitosi del nostro habito postosi à pie di Giulio Papa 3° supplicò per l'indulto d'essere ricevuto nella Religione, quale ottenuto ricorse a prè Generale dell'Ordine Steffano Usodimare a chiederle la figliolanza per tale ingresso onde egli uolle hauesse quella del suo Con.^{to} di Castello; riuscì uno dei Predicatori più celebri di quei tempi e fu autore delli seguenti libri. Biblioteca sacra et uso delle concordanze della Sacra Bibbia dedicata a Pio V. Quodlibetum de Phisica. Epistole problematiche. Morì in Genoua in età d'anni 49 l'anno 1569 » (AGOP XIV, *Liber F*, pp. 73 e 78 [per un errore di impaginazione nella rilegatura] ³⁵).

Tra queste notizie, date, come è evidente, senza alcun riscontro preciso, una soltanto ha, probabilmente, un qualche fondamento storico: è il cenno ad una sia pur marginale parte avuta nell'episodio conclusosi con l'ingresso di Sisto nell'Ordine domenicano e nel convento di S. Maria di Castello da Stefano Usodimare (1500-1557), genovese, priore di quel convento dal 1539 al 1540 ed eletto Maestro Generale nel 1553, proprio l'anno in cui quell'episodio sembra essere avvenuto ³⁶.

Dallo scritto del Borzino è però ricavabile anche un'altra importante indicazione che rende intelligibile la versione fornita dal *Nomenclatore* sulle circostanze in cui Sisto sfuggì al rogo: come si è accennato, il protagonista dell'episodio non è più qui il Ghislieri, ma il Peretti, ed il Borzino dice chiaramente che quest'ultimo era amico di Sisto: « dunque nato [Sisto] l'anno 1521 nel quale nacque f. Felice Peretto (che fu poi Sisto V) suo amico della medesima religione Franciscana Conventuale, e l'uno e l'altro molto conformi di brio ».

6. - È possibile concludere da tutto ciò che Sisto venne condannato al rogo non perché era ricaduto nei precedenti errori teologici, ma perché si era convertito al Giudaismo? L'espressione adoperata dal *Nomenclatore*, citata dal Vigna e tradotta senza alcun commento dal Borzino: « cumque ex thalmuditarum libris aliqua effutiret non consona, delatus, apostatauit »; « dicono che dalla lettura de libri talmudici tal uolta uscisse in proposte sospette e che da suoi

³⁵ Vedi V. J. KOUELKA, *Il fondo...* cit., I, XXXVIII (1968), p. 121, n. 6.

³⁶ Su Stefano Usodimare v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, pp. 143a-b; R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., pp. 74, 116, 216-220, 384-385; D. A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, V, Paris 1911, pp. 452-489.

frati ne fue accusato all'Inquisizione, il che conosciuto apostatasse », sembrerebbe suggerire che proprio questa possa essere stata la colpa che lo aveva condotto ad un passo dal rogo, anche se rimane piuttosto improbabile che egli si sia deciso all'apostasia perché denunciato all'Inquisizione.

Questa parrebbe essere, in ogni caso, l'opinione del Vigna il quale, accennando alla missione a Cremona, scrive: « imperocché niuno più del sanese era a quei dì versato nella cognizione dei libri, massime talmudici, e poteva anche, per dolorosa esperienza fattane, scovarne i riposti errori. Il Cardinale lo spedì quindi a Cremona... » ³⁷. La « dolorosa esperienza » difficilmente può intendersi altrimenti che come una conversione al Giudaismo tantopiù che, a proposito dello studio della Scrittura da parte di Sisto, il Vigna scrive: « Nel versare tuttavia con diurna e notturna mano i pericolosi libri Talmudici, si lasciò andare tropp'oltre, e ne sorbì insensibilmente i fini errori e i folli vaneggiamenti in essi contenuti, contrarii alla purezza della cattolica fede, e divenne ben due volte apostata ed eretico » ³⁸.

Un documento conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia (Processi del Sant'Uffizio, busta 10, c. 16) esclude però nella maniera più assoluta tale seducente ipotesi. Il documento, datato 1552, è una richiesta di interrogatorio per rogatoria e consta di due parti: la prima è la formulazione di quindici domande da porsi ad un certo Stefano Labera (*De Laberiis* nella sottoscrizione notarile) e la seconda la certificazione che tali domande sono state poste all'interessato, cui segue la sottoscrizione del notaio bolognese Guglielmo Dondini. Non vi è traccia delle risposte che dovrebbero, comunque, essere conservate con gli atti del processo anche se il Mercati afferma di aver fatto ricerche in proposito senza alcun risultato ³⁹.

La richiesta di interrogatorio per rogatoria è posteriore soltanto di un anno al processo, conclusosi con l'atto del perdono di Sisto che sappiamo datato 4 marzo 1551. Poiché dallo scritto del Borzino si ricava che Sisto era presente nel convento di S. Maria di Castello forse già nel 1553, comunque, al più tardi, nel 1554, il secondo processo, quello conclusosi con la condanna al rogo, di necessità deve aver avuto luogo non prima del 1552 e non dopo il 1554: verosimilmente nel corso del 1553. Ora, l'interrogatorio per rogatoria è chiaramente un atto preliminare del secondo processo, ma fa riferimento al primo ed i capi d'accusa sono inequivocabilmente gli stessi. Di conseguenza, l'apostasia di Sisto non può essere stata che una conversione al « luteranesimo ». In particolare, la domanda n° 12, con l'espresso riferimento al processo conclusosi con il perdono del 4 marzo 1551, fa chiaramente comprendere che il Sant'Uffizio dubitava della sincerità della sottomissione di Sisto e riteneva che egli non avesse indicato tutti i suoi « complici »: il secondo processo non è, quindi, che la riapertura del primo. « Se il detto fra Sisto gli disse di aver abiurato

³⁷ R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., p. 442.

³⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

³⁹ A. MERCATI, *Dubbio...* cit., p. 380.

in mano del B.^{mo} S.^{or} Card.^{le} di Carpi. Et se gli disse più oltre che egli nō hauea confessato li suoi errori et le sue opinioni eretiche le quali egli hauea tenute et che non hauea manco manifestati tutti i suoi complici, ma ne hauea taciuti molti et signatamente esto Stephano ». Le due domande che seguono così suonano: « Se esso fra Sisto gli disse per che causa egli hauea taciuto i suoi errori et parimente a che effetto egli hauea taciuto li detti complici et particolarmente esso Stephano »; « S'egli e uero che esso fra Sisto gli disse che egli nō hauea confessati li suoi errori perché nō gli hauea lasciati ma li teneua anchora, et che non gli uolse confessare per nō essere costretto ad abgiuarle et parimente egli non uolse scoprire i complici et in specie esso Stephano accio che anch'egli nō fusse preso et costretto ad abgiuarle o cosa simile ».

Gli « errori » sono le dottrine « luterane ». La terza domanda chiede « S'egli e uero che dopo che esso hebbe udite alcune delle sue prediche l'hebbe per lutherano et perciò l'ando a uisitar' e gli donò alcune cose et denari e per che conto e a che effetto » e la seguente: « Se allhora auanti o dopo egli habbia parlato col detto Sisto sulle opinioni lutherane et de quali, ouero se esso fra Sisto habbia parlato con lui et se si sono conosciuti insieme per lutherani, et hanno confessato di essere di quella setta et professione ».

La vicenda dovette essere, quindi, notevolmente complessa e andare ben al di là di un uso improprio delle dottrine politiane sulla predestinazione da parte di Sisto: si parla di « complici » già a proposito del primo processo e, in un contesto di questo genere, una apostasia diventa plausibile e verosimile.

7. Come si può osservare, le conclusioni cui si è giunti sulla base dell'analisi della tradizione biografica e dell'individuazione di talune fonti manoscritte finora non utilizzate portano ad escludere sia che Sisto abbia ricevuto una formazione culturale ebraica nella prima giovinezza, sia che, durante il periodo precedente il 1553-1554, egli abbia avuto reali interessi per l'ebraismo. Ne consegue che, mentre qualche nuovo sprazzo di luce viene ora ad illuminare la sua biografia durante il periodo cruciale tra il 1551 ed il 1554, una totale oscurità scende su quello che è, indubbiamente, l'aspetto di maggior interesse della figura di Sisto: la sua formazione di ebraista. Questa sembrerebbe essere avvenuta durante gli anni successivi al 1554, cioè durante il suo soggiorno nel convento di S. Maria di Castello. Come Richard Simon, egli sembrerebbe esser stato un autodidatta, ma, mentre nel caso dell'autore della *Histoire Critique du Vieux Testament* conosciamo esattamente la consistenza del fondo dei manoscritti orientali del Convento degli Oratoriani della rue Saint-Honoré, di cui egli stesso ha redatto il catalogo (ora Bibl. Nat., mss. hébreux 1295) e sui quali è avvenuta la sua formazione di ebraista, nulla di simile sappiamo a proposito di Sisto. L'unica traccia a nostra disposizione è, quindi, rappresentata dalla *Bibliotheca sancta* e dalla lista delle sue opere redatte in precedenza. A proposito di quest'ultima si pongono, però, una serie di problemi che sarebbe necessario risolvere preventivamente. Se ne accennerà brevemente in quanto lo scritto del Borzino contiene, al riguardo, importanti indicazioni.

La notizia che Sisto avrebbe dato alle fiamme tutte le sue opere inedite prima di morire è data, come si è accennato, dal Piò ed è formulata in questi termini: « Queste cose egli racconta d'hauere scritte, nella predetta Biblioteca sua, o libreria santa, che sola tra tante cō grandissimo grido, e fama del suo nome si vede in luce, & il resto fece egli abbrugiare puoco auanti la morte, alla quale gionto, nel prendere il Sacro Viatico, con rara umiltà vscito dal letto, prostrato a terra lo riceuè, & con molte lacrime. Diede della sua salute manifestissimo segno »⁴⁰. Il Quetif e l'Echard raccolgono la notizia riferendola espressamente al Piò (che chiamano « Pius noster », mentre il nome del Piò viene di solito latinizzato in « Plodius »), segno evidente che essi non disponevano in proposito che di questa testimonianza: « Tandem coelo maturus Sixtus licèt praecocibus annis summo suorum & Ecclesiae dispendio raptus est aetatis suae anno XLIX, salutis MDLXIX in conventu Januensi sanctae Mariae de Castello, sepultus ibidem, cujus & alumnus fuerat, ut asserit Pius noster P. II lib. 4, sub Vincentio Justiniano magistro ordinis: ubi & refert Sixtum lethaliter tandem decumbentem quaecumque adhuc inedita scripserat, forte nondum suo calculo praelo matura, ante obitum igni tradidisse »⁴¹.

La notizia è contenuta anche nel *Nomenclatore* adoperato dal Vigna: « composuit illam Bibliothecam sanctam... et alia scripta..., sed ex traditione habetur quod ipsimet, dum essent in choro fratres, combusserit »⁴², ma il Borzino, riferendosi non al *Nomenclatore*, ma al repertorio del Piò, categoricamente la smentisce: « Morse in età di anni 49, l'anno 1569, a 28. settembre e dice il Nomenclatore *cum bono nomine* in quella stanza, come ho detto nella quale habito. Dice Pio che auanti della sua morte facesse brugiare tutti i suoi scritti, che è una follia la quale gli uenderono quei che trafuganno tali opere. Perche f. Domenico Ceva quale di sette anni auanti Sisto morisse fatto religioso e huomo eruditissimo e morse l'anno 1612 nelle ragioni contro Giovanni Hayo gesuita scrive che al suo tempo si consultauano ».

La smentita del Borzino è precisa e circostanziata. Domenico Ceva⁴³ era un matematico del quale il Quetif e l'Echard citano alcune opere inedite tra le quali non si trovano, però, queste osservazioni sulle annotazioni che il gesuita scozzese John Hay (1546-1607?) aveva aggiunto alla sua edizione della *Bibliotheca sancta* (Lugduni 1591 e 1592; Parisiis 1610)⁴⁴ ed il Vigna afferma che

⁴⁰ G. M. Piò, *Vite...* cit., II, col. 261.

⁴¹ J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, p. 207 b. Su Vincenzo Giustiniani (1519-1570, generale dal 1558) v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, pp. 164a-165b; D. A. MORTIER, *Histoire...* cit., V, pp. 490-567.

⁴² R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., p. 386.

⁴³ Sul Ceva v. J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* II, pp. 380b-381a; R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., pp. 387 e 421.

⁴⁴ Vedi *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus... par A. et A. DE BACKER ...par... A. CARAYON. Nouvelle édition par C. Sommervogel. Bibliographie, V. Bruxelles - Paris MDCCCXCIV, coll. 164-165 (n. 8).*

« tutti gli scritti del P. Ceva sono periti »⁴⁵. È, quindi, del tutto improbabile che lo scritto polemico contro la Hay possa essere ritrovato, ma è, altresì, molto verosimile che il Borzino ne avesse ancora una conoscenza diretta.

Alla luce di queste sia pur contraddittorie testimonianze acquistano, comunque, rilievo le indicazioni di edizioni a stampa di opere di Sisto che si trovano in vari repertori bibliografici. Come registrano gli stessi Quetif e Echard, Martin Lipen segnala due edizioni *in folio* (Lugduni 1575 e Coloniae 1626) dell'« armonia » dei libri sapienziali, *Sophias Monotessaron etc.* e due edizioni parigine *in quarto* (1610 e 1615) del *Compendium scholasticum in epistolam ad Romanos* dedicato al card. Giovambattista Cicala (1510-1570)⁴⁶. « Penes quem fides » commentano prudentemente il Quetif e l'Echard, purtuttavia, nel *Catalogue des meilleurs livres avec les meilleurs editions, pour composer une Bibliothèque Ecclésiastique* posta in appendice al suo *Traité des études monastiques*, Jean Mabillon registra: « Sixti Senensis bibliotheca... Eiusdem in varios Scripturae locos quaestiones astronomicae, geographicae, physicae, problematicae, saepius excusae »⁴⁷ riferendosi a tre delle opere elencate da Sisto diverse dalle due registrate dal Lipen come edite a stampa.

D'altro canto, è anche vero che, risultata vana ogni ricerca, non resta che ripetere con Louis Ellies Du Pin che « de tous ces Ouvrages, nous n'avons pû trouver, & il y a bien de l'apparence qu'il ne nous reste que sa Bibliothèque »⁴⁸. In realtà un'altra opera di Sisto è stata data alle stampe: è una predica *Del modo di conservare la Repubblica*, tenuta nella chiesa di S. Lorenzo a Genova il 26 maggio 1556 e pubblicata a Genova l'anno successivo dal tipografo Antonio Bellone e nel 1566, l'anno stesso in cui vide la luce la *Bibliotheca sancta*, da Tommaso Porcacchi in una raccolta di prediche illustri⁴⁹.

⁴⁵ R. A. VIGNA, *I domenicani...* cit., p. 387.

⁴⁶ J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores...* cit., II, p. 207b. M. MARTINI LIPENII, *...Bibliotheca realis theologica...*, Francofurti ad Moenum... anno MDCLXXXV, I, p. 583b: « Sixti Senensis Comm. in Prov. Eccl. Lugd. f. 1575. Colon. 1626 » e II, p. 683b: « Sixti Senensis, Itali Ord. Praed. lib. I Compendii Scholastici in Ep. ad Romanos. Paris. 4. 1610 & 1615 ». Il Cicala, genovese, era cardinale dal 1551.

⁴⁷ [J. Mabillon] *Traité des études monastiques...* par Dom JEAN MABILLON ..à Paris... M.DC.XCI, p. 586.

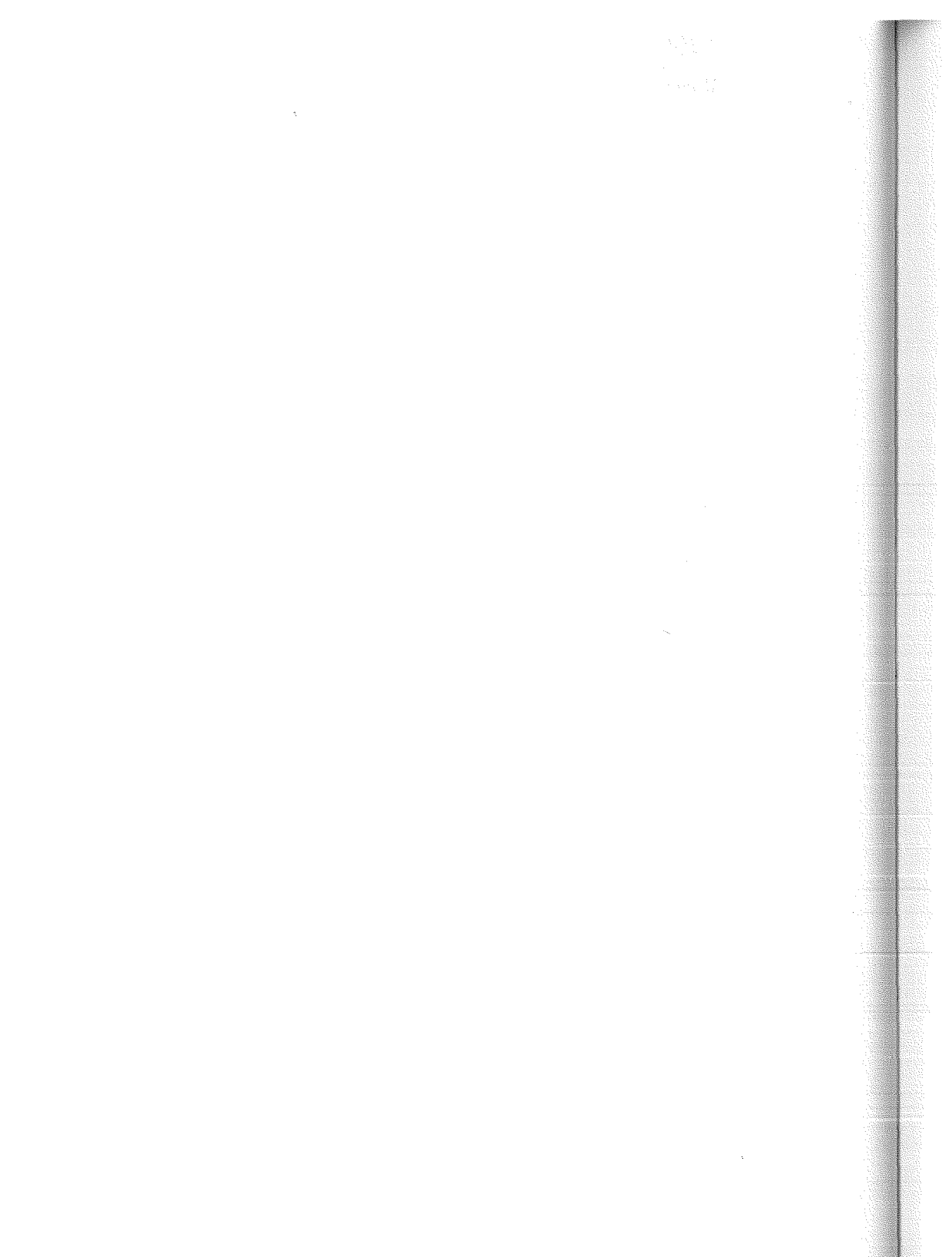
⁴⁸ [L. Ellies Du Pin] *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques ...par M^{re} L. ELLIES DU PIN...* seconde Edition revue, corrigée & augmentée. Tome XVI. *Des Auteurs du XVI. Siècle de l'Eglise*, A Amsterdam M.DCCX, p. 101b (su Sisto, pp. 101a-102b). Vedi R. SIMON, *Critique de la Bibliothèque Ecclesiastique...*, II, Paris 1730, pp. 123-126.

⁴⁹ *Del modo di conservare la Repubblica. Predica fatta dal padre F. Sisto Manese all'Illustrissima Signoria de Genova, nella Chiesa di San Lorenzo. il XXVI. di Maggio. L'anno di nostra salute, MDLVI*, in Genova. MDLVII; *Delle Prediche di diversi illustri Theologi, et Catholici Predicatori della Parola di Dio raccolte per THOMASO PARCACCHI...*, in Vinetia M DLXVI, pp. 426-478: *Predica del Reverendo Padre Maestro Sisto da Siena dell'Ordine de' Predicatori. Del modo per conservare la Repubblica fatta all'Illustrissima Signoria di Genova, nella Chiesa di S. Lorenzo, il XXVJ. di Maggio. l'anno di nostra salute, MDLVI*.

Comunque, anche sulla base dei semplici titoli, sembra possibile ritenere che nelle opere inedite di Sisto non sia documentato alcuno specifico interesse per la tradizione culturale ebraica e, in specie, per i commentari rabbinici, che costituisce uno dei tratti peculiarmente nuovi della *Bibliotheca sancta*. Probabilmente, il *De usu Concordantiarum Sacrae Bibliae* va messo in rapporto con la traduzione latina, pubblicata a Basilea da Anton Reuchlin nel 1556, del *Me'ir Nativ*, una concordanza ebraica compilata nel 1437-1448 dal medico avignonese Mordekhai Natàn e pubblicata a Venezia dal Bomberg nel 1524⁵⁰. Le *Quaestiones* astronomiche, geografiche e fisiche sembrano non essere che saggi di esegesi su singoli passi scritturali; le ultime sei opere sono raccolte di prediche.

L'unica fonte a nostra disposizione per la ricostruzione della cultura ebraica di Sisto è, dunque, la *Bibliotheca sancta*. Un'analisi di questa opera potrebbe porci in condizione di cogliere, se non altro, l'ambito di questa sua cultura permettendoci così almeno l'individuazione di quali possano essere state le fonti di cui si è concretamente servito, ma questo è un lavoro lungo e paziente che va riservato ad altra sede.

⁵⁰ Vedi H. E. BINDSEL, *Ueber die Concordanzen*, in « Theologische Studien und Kritiken », XLIII (1870), pp. 673-720: 696-697; C. R. GREGORY in *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, X, Leipzig 1901³, p. 696.



PARAFRASI E COMPONENTI POETICI IN VOLGARE
E IN CARATTERI EBRAICI DI MORDEKHÀY DATO *

Prima di iniziare a trattare del nostro poeta, partendo dal carattere delle sue opere, desidero sottolineare il grave stato in cui versano gli studi sulla letteratura ebraica in Italia. Preciso immediatamente che, come sanno i colleghi i quali hanno seguito alcuni dei miei ultimi interventi¹, col termine letteratura mi riferisco solo a quelle opere, in prosa e in versi, redatte di proposito con intenti artistici. Le storie letterarie tradizionali, di impostazione prevalentemente enciclopedica, come il ben noto manuale del Cassuto², andrebbero accantonate a favore di storie letterarie più circoscritte che prendano in considerazione solo determinati testi³. La meta a cui si dovrebbe tendere, pertanto, è un'esposizione sistematica, per generi letterari, per correnti o per movimenti, di quegli scritti che sono stati composti con impegno artistico. Quindi i sermoni andrebbero studiati, come aveva bene inteso lo Zunz, come facenti parte della storia dell'omiletica; i commenti biblici della storia dell'esegesi; i trattati grammaticali della storia della linguistica ebraica; i compendi talmudici e gli aggiornamenti ritualistici come materia pertinente alla storia del diritto; le

* Ho dovuto modificare il titolo originale di questa comunicazione (Mordekhày Dato come poeta) che, temerariamente, avevo proposto, perché via via che procedevo nella raccolta della documentazione mi accorgevo che l'attività del Dato era molto più vasta di quanto mi fosse sembrato all'inizio. Le poesie di Mordekhày Dato, infatti, oltre a essere abbastanza numerose, sono ancora in gran parte inedite e, per di più, disperse in manoscritti non ancora sufficientemente conosciuti. Mi sono limitato, pertanto, ad esporre il contenuto, poco noto, della raccolta poetica conservata in un manoscritto che ho rintracciato una quindicina di anni fa presso la Biblioteca Civica di Verona, cfr. G. TAMANI, *Manoscritti ebraici nella Biblioteca Comunale di Verona*, in « Rivista degli studi orientali », XLV (1970), pp. 233-234, n. 14.

¹ G. TAMANI, *La tradizione della poesia profana di Yehudàh ha-Lewì*, in *Atti del 2° convegno dell'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo* (Idice, 4-5 nov. 1981), Roma 1983, pp. 77-85.

² U. CASSUTO, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze 1938, Roma 1976.

³ G. TAMANI, G.B. De Rossi e gli studi di storia letteraria ebraica alla fine del Settecento, in « Archivio storico per le province parmensi », XXXIV (1982), pp. 515-527.

cronache, le memorie e gli annali come elementi delle discipline storiche: la storia propriamente detta e la storia della storiografia; le opere dei teologi e dei filosofi nel quadro storico dello svolgersi del pensiero religioso. Questa distinzione, da tempo data per scontata altrove, stenta ad affermarsi nel campo degli studi giudaici, dove sembra dominare una visione unitaria delle varie discipline, spesso a svantaggio di un approfondimento esclusivo e circostanziato dai singoli settori. E forse è per questo che mancano quasi del tutto storie della letteratura ebraica intese come storia esclusiva delle « belle lettere ». Tuttavia, studi recenti apparsi in Israele nell'ultimo decennio, e relativi soprattutto alla letteratura degli ebrei spagnoli — che indubbiamente meglio si presta a un fruttuoso esame analitico — sembrano aver imboccato questa via.

A parte le impostazioni enciclopediche, di giorno in giorno più approssimative per la loro generalità e per l'aumentata quantità di materiale a disposizione degli studiosi, un'altra difficoltà ha reso finora prematura una storia della letteratura ebraica, e particolarmente di quella prodotta dagli ebrei in Italia; su quest'ultima limiteremo d'ora in poi le nostre osservazioni. Tale difficoltà è rappresentata dalla mancanza di edizioni critiche. I testi inediti sono ancora troppi e, probabilmente, sono più numerosi di quelli editi. Potrà pur esser vero che la letteratura ebraica in Italia non abbia raggiunto, qualitativamente e quantitativamente, i livelli di quella spagnola e provenzale, sulle quali si sono concentrati gli sforzi degli studiosi, conseguendo risultati esemplari di cui è testimone il preziosissimo manuale *Ha-shirah ha-ivrit bi-Sefarad u-vi-Provans* del compianto J. Schirmann, ma è anche altrettanto vero che gli studi ad essa dedicati sono scarsi. Mi limito a segnalare la nota antologia⁴ dello stesso Schirmann, la quale risale al 1934, il *Canzoniere*⁵ di Immanu' el Frances pubblicato nel 1932 da S. Bernstein, l'edizione (1944) della raccolta poetica⁶ di Isacco Luzzatto, il *Sèfer ha-shirim*⁷ di Moshe Hayyim Luzzatto edito nel 1945 da S. Ginsburg e da B. M. Klar, e le *Mahberot* di Immanu' el b. Shelomoh curate prima da A. M. Habermann nel 1926 e poi da D. Jardèn nel 1957. Eppure, già dalla consultazione preliminare della *Jewish Encyclopedia* del 1901-6, integrata da quella dell'incompleta *Encyclopaedia Judaica* del 1928-34, è possibile ricavare un lungo elenco di poeti e letterati ebrei! Non accenno nemmeno a quello che si trova consultando i cataloghi dei manoscritti. Mi sembra fuori discussione, comunque, che, privi come siamo di edizioni critiche, qualsiasi serio tentativo di fare un quadro storico della letteratura ebraica in

⁴ J. SCHIRMANN, *Mivhar ha-shirah ha-ivrit be-Italia*, Berlin 1934.

⁵ *Diwan le-R. Immanu' el b. Dawid Frances*, a cura di S. BERNSTEIN, Tel Aviv 1932.

⁶ I. LUZZATTO, *Toledot Yisrahel*, a cura di D. J. Eckert e M. Wilenski, Tel Aviv 1944. Due anni prima, sempre presso la stessa casa editrice (*Machbarot le-sifrut*) era apparsa, a cura di J. Fichmann, una nuova edizione dei *Shirim* di Efraim Luzzatto.

⁷ *Sèfer ha-shirim*, a cura di S. GINSBURG e B. M. KLAR, Jerusalem 1945; i drammi e le commedie sono state pubblicate, com'è noto, varie volte.

Italia, è destinato ad essere incompleto, o, perlomeno, ad offrire al lettore una valutazione ancora molto parziale dell'operato degli ebrei in Italia in questo campo.

Mordekhày Dato, l'autore da me scelto per questa comunicazione, è un perfetto esempio delle difficoltà a cui va incontro lo studioso di letteratura ebraica; l'esame dei suoi scritti indica in modo esemplare gli ostacoli che si presentano di fronte a chi si accinge a mettere in atto qualsiasi ricerca. Dato, un autore vissuto durante la seconda metà del Cinquecento, quindi in epoca non lontanissima, risiedette a San Felice sul Panaro, non molto distante dai grossi centri ebraici di Mantova, Ferrara, Modena e Bologna, e scrisse numerose opere in un'età in cui la tipografia era tutt'altro che inattiva, e in cui siamo già testimoni dei primi inizi di un collezionismo librario ebraico. Ciononostante, come vedremo, di lui furono stampate, poco dopo la morte, solo alcune poesie e annotazioni sporadiche. Per di più i suoi manoscritti, autografi e non, pur essendo stati raccolti da uno dei primi bibliofili ebrei italiani — il famoso Abrahàh Yosèf Shelomòh Graziano⁸ (« ish gher » come si firmava nelle sue note di possesso), vissuto quasi sempre a Modena, dove morì, forse nel 1684 — hanno subito un'autentico diaspora: e oggi è possibile trovarli a New York come a Mosca.

Esaminiamo ora, sulla falsariga delle voci delle enciclopedie, i pochi dati sicuramente noti della biografia⁹ di Mordekhày Dato. Sconosciuto è il luogo in cui

⁸ Per una prima informazione si veda la voce *Graziano* in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Jerusalem 1971, col. 865 e la nota di C. ROTH, *Famous Jewish Book Collections and Collectors*, in « Jewish Book Annual », XXV (1967-1968), pp. 75-80: a p. 76. Manoscritti posseduti dal Graziano si trovano ora nel Jews' College e nella British Library di Londra, nella Bodleyan Library di Oxford e in altre biblioteche. Di grande interesse sarebbe la ricostruzione della collezione privata di questo bibliofilo vissuto a Modena nel sec. XVII.

⁹ G. B. DE ROSSI, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, I, Parma 1802, pp. 97-98; G. JARE, R. GOTTHEIL, s. v. *Dato*, *Mordecai b. Judah*, in *The Jewish Encyclopedia*, IV, New York-London 1903, pp. 447-448; U. CASSUTO, s. v., in *Encyclopaedia Judaica*, V, Berlin 1930, col. 813; E. GOTTLIEB, s. v., in *Encyclopaedia Judaica*, V, Jerusalem 1971, col. 1313. Non è possibile stabilire con sicurezza se la nota di spese per un viaggio da Finale (Modena) a Ferrara, compiuto presumibilmente fra il 1573 e il 1574, rinvenuta nel ms. Add. 27.007 della British Library, che contiene discorsi autografi di Dato, sia da collegare agli spostamenti del nostro autore o di qualche altro viaggiatore. La nota fu pubblicata da I. ILBOGEN, *Una nota di spese del secolo XVI*, in « Rivista israelitica », III (1906), pp. 155-162; C. ROTH, *Mordekhày Dato et la « Scuola de quattro Capi » à Rome*, in « Revue des Études Juives », 85 (1928), pp. 63-65; D. TAMAR, *L'attesa della redenzione nell'anno 1575 fra gli ebrei d'Italia. Due capitoli dell'Avodàt ha-qòdesb* [in ebraico], in « Sefunòt », 2 (1958), pp. 61-88; J. TISHBI, *La figura di M. Cordovero in un trattato di M. Dato* [in ebraico], *ibid.*, 2 (1963), pp. 121-161; D. TAMAR, *Saggi per la storia degli ebrei in Ereš Yisra'el e in Italia* [in ebraico], Jerusalem 1970, pp. 11-38. Di estrema utilità e di indispensabile consultazione è la tesi di dottorato *The doctrine of the redemption of rabbì Mordekhày Dato*, discussa da Y. JACOBSON nell'agosto 1982 presso l'Università ebraica di Gerusalemme.

egli nacque il secondo giorno della Pentecoste (*Shavu'ot*) dell'anno 1525¹⁰. Egli esercitò la professione di rabbino e di maestro a San Felice sul Panaro, cittadina che era allora sotto il dominio degli Estensi. Si ha notizia di una sua presenza a Mantova nel 1579; nel 1585 compose un inno che fu recitato in suo onore nella sinagoga di San Felice sul Panaro, e nel 1591 diede dispensa a Isaia da Sissa¹¹, suo parente, di leggere il *Meòr 'enàyim* di 'Azaryàh de Rossi; degno di nota è il fatto che Dato stesso in precedenza aveva ricevuto una autorizzazione analoga dai rabbini di Ferrara. Il 1591 è l'ultima data certa della sua vita; ignota è la data della morte. Tra gli scritti composti per i suoi familiari ci sono pervenuti: un trattato messianico *Migdàl Dawìd* (La torre di Davide) dedicato al fratello David, un sermone per il matrimonio di sua sorella e un epitalamio per le nozze della figlia Sara. Ebbe un figlio, Refa'el, che trascrisse e commentò la raccolta poetica paterna, *Zimràt Yàh*. Tra i contemporanei venne ricordato con stima da 'Azaryàh de Rossi; fu in rapporto con Moshe Abrahàm Provenzale e con 'Azaryàh b. Yisḥaq da Fano, entrambi rabbini di Mantova, con Abrahàm Jaghèl, l'autore del *Ghe ḥizzayòn*, e con Menahèm Abrahàm Rapa, rabbino prima a Cremona e poi a Verona. Il poeta Angelo Alatrini gli dedicò *L'angelica tromba*, una raccolta di composizioni poetiche¹², tra cui spicca l'adattamento in versi italiani della famosa « confessione » (*Vidduy*) *Barkhì nafshì* di Baḥyà in Paquda.

Le opere di maggior rilievo composte dal Dato si possono raggruppare nel modo seguente:

a) *Commenti biblici.*

1) *Ma'amàr Mordekhày*: commento cabalistico al libro di Estèr. Il manoscritto autografo, già proprietà di A. Graziano e di G. Almanzi, si conserva a Londra nella British Library¹³.

¹⁰ Dato ha segnalato la propria data di nascita nella prefazione alla raccolta poetica *Shèmen 'arèv*; cfr. la c. 13 b del ms. autografo Add. 27.096 della British Library; la prefazione è stata pubblicata da G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, II, London 1905, p. 258.

¹¹ Il toponimo ebraico: סיסא si può leggere in tre modi: Sessa, Sezze (così legge M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, col. 1657, n. 6218) e Sissa; ho adottato quest'ultima lettura sulla scorta dell'identificazione fatta in G. B. DE ROSSI, *Dizionario storico...* I... cit., p. 97; Sissa, inoltre, piccolo paese in provincia di Parma, delle tre possibili località è la più vicina a San Felice sul Panaro.

¹² Questa raccolta fu pubblicata a Venezia nel 1628 — e non a Ferrara nel 1579 come si legge in *The Jewish Encyclopedia*, s. v. Dato, IV, New York-London 1903, p. 448 — sotto il titolo *L'Angelica Tromba di M. Angelo Hebreo Alatrini con alcuni Sonetti Spirituali*.

¹³ G. MARGOLIOUTH, *Catalogue...* cit., III, London 1909-1915, pp. 133-134, n. 836 (= Add. 27.097). Non mi è stato possibile rintracciare un manoscritto che, secondo la descrizione fatta da S. D. Luzzatto della raccolta Almanzi (*Bibliothèque de feu J. Almanzi*, in « Hebraeische Bibliographie », IV, Berlin 1861, p. 100, n. 49), conteneva un *Perùsh*

2) Commento ad Abacuc. Il manoscritto, vergato a San Felice sul Panaro nel 1583, si conserva nella Biblioteca Palatina di Parma¹⁴.

3) Commento alle *Haftarot* dal titolo *Shèmen ha-mišḥab* (L'olio dell'unzione). Questo commento di carattere cabalistico, terminato nel 1589 per il genero Immanu'el Eli'èzer da Sissa, si conserva in tre codici della Biblioteca Palatina di Parma¹⁵.

b) *Sermoni*.

Le sue prediche, raccolte in due grossi manoscritti, si conservano nella British Library¹⁶.

c) *Scritti cabalistici*.

1) Il più noto è il trattato *Migdàl Dawid* (La torre di David) conservato in un unico manoscritto, forse autografo, anch'esso di proprietà di Abraham Graziano e ora a Oxford, nella Bodleyan Library¹⁷. Nel trattato Dato calcolava che il Messia sarebbe apparso nell'anno 1575 e descriveva l'imminente liberazione degli ebrei.

2) Note all' *'Asis rimmonim*, di Shemu'el Gallico¹⁸.

d) *Composizioni poetiche*.

Tramandate in una raccolta principale che conteneva anche componimenti poetici di carattere religioso di vari autori e alla quale venne dato il titolo *Shèmen 'arèv* (L'olio gradevole), esse ci sono pervenute in due redazioni: la prima, autografa¹⁹ (San Felice sul Panaro, 1585) e commentata dal poeta stesso,

Meghillàt Estèr 'al dèrekḥ ba-sòd. Si tratta di un'altra redazione dello stesso commento? Anche questo ms. (cc. 26), autografo, fu acquistato nel 1645 a Modena da Abraham Graziano, direttamente da Yehudàh, figlio di Mordekhày Dato.

¹⁴ Ms. Parmense 2264 = De Rossi 1424.

¹⁵ Mss. Parmensi 2534-5-6 = De Rossi 29.

¹⁶ Il primo manoscritto, autografo, fu ultimato nel 1591, cfr. G. MARGOLIOUTH, *Catalogue...*, II... cit., pp. 42-43, n. 380 (Almanzi 156; Add. 27.050); per il secondo manoscritto, solo parzialmente autografo, cfr. *ibid.*, n. 381 (Almanzi 118; Add. 27.007). Il sermone sulla *Parashàt « Lekh-lekhàh »* (Add. 27.050) è stato pubblicato da R. BONFIL, *Una predica in volgare di Rabbì Mordekhày Dato*, in « Italia », I (1976), pp. 1-32 (sezione ebraica).

¹⁷ A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, col. 903, n. 2515 (Opp. Add. 4^{to}, 153).

¹⁸ La prima edizione dell' *'Asis rimmonim* (prava la definì M. Steinschneider nel suo *Catalogus...* cit., col. 2425, n. 7031) con le note di Mordekhày Dato apparve a Venezia nel 1601 presso la tipografia di Daniele Zanetti. La seconda edizione, migliorata, a cura di Azaryàh da Fano, apparve a Mantova nel 1623. L' *'Asis rimmonim* è, a sua volta, una edizione abbreviata del *Pardès rimmonim* di Moshe Cordovero.

¹⁹ British Library, ms. Add. 27.096 (Almanzi 202; G. MARGOLIOUTH, *Catalogue...*, II... cit., n. 645).

la seconda²⁰, che ne costituisce una copia, solo parzialmente commentata. I due manoscritti furono utilizzati da A. W. Greenup per la sua edizione parziale²¹ delle poesie del Dato, apparsa a Londra nel 1910, anch'essa sotto il titolo di *Shèmen 'arèv*.

Il figlio Refa'el raccolse, trascrisse e commentò i componimenti poetici del padre nell'antologia *Zimràt Yàh* che si conserva in un manoscritto della Biblioteca Casanatense di Roma²².

Un lungo poema sabbatico (230 strofe), scritto in volgare, ma in caratteri ebraici, è stato pubblicato da C. Roth sulla base di un codice di sua proprietà²³. È degno di nota — ha osservato l'editore del poema — che nel Cinquecento un rabbino colto e ortodosso non avesse avuto alcun scrupolo ad usare il volgare per comporre un testo liturgico. Lo spirito che anima il poema è chiaramente messianico: dalla strofe 25 fino alla fine, l'idea messianica è il centro intorno a cui si svolge l'azione. Il valore letterario della composizione è piuttosto scarso, ma abbondano i riferimenti a Dante, soprattutto nella descrizione dell'Eden e non mancano accenni alla mitologia pagana, segno evidente che Mordekhày Dato leggeva anche testi non ebraici. Il vocabolario, privo, con gran dispiacere del Roth, di termini ebraici arcaici, mostra una netta supremazia del volgare sui dialetti giudeo-italiani, che, tuttavia, hanno lasciato qualche traccia nel lessico usato dall'autore. Anche i nomi di persona, di località e delle cerimonie ebraiche sono stati completamente volgarizzati. Indubbiamente, almeno in questo caso, la lingua dell'ambiente circostante si è imposta sia sull'ebraico sia sui dialetti giudeo-italiani.

Un altro inno del Dato in onore del sabbato (*Li-khvòd shabbàt*²⁴: uno di quelli commentati dal figlio Refa'el nel già menzionato manoscritto della Casanatense) fu inserito nel *Siddùr mi-berakhàh* (Ordo precum) pubblicato a Mantova nel 1563 e nel 1578, nell'analogo *Sèder mi-berakhàh* apparso a Ferrara nel 1693 e nel *Sèder berakhòt* che vide la luce a Venezia nel 1690.

Nella raccolta di testi liturgici estemporanei intitolata *Ashmòret ha-bòqer me-havuràt me'irè shahàr* e pubblicata a Mantova nel 1624 (poi a Venezia nel

²⁰ British Library, ms. Add. 22.094 (G. MARGOLIOUTH, *Catalogue...*, II... cit., n. 646).

²¹ *Shèmen 'arèv. The Poems of Mordecai Dato*. Edited, for the first time, from Mss. in the British Museum by A. W. GREENUP, London 1910, pp. 2-44, nn. I-XX. Da questa edizione deriva il testo delle due poesie pubblicate da Schirmann (cfr. nota 4) nella già ricordata antologia della poesia ebraica in Italia a p. 246.

²² G. SACERDOTE, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, Firenze 1897, pp. 547-548, n. 116.

²³ C. ROTH, *Un hymne sabbatique du XVI^e siècle en judéo-italien*, in « *Revue des Études Juives* », 80 (1925), pp. 60-80, 182-206, 81 (1925), pp. 55-78. La premessa comincia (p. 182): « Canzone da dire lo *Schabbat* entrante in onore del proprio *Schabbat* et de la *Schekina* benedetta che si chiama *Kalla...* »; questo è il ritornello: « Ora vien o bella sposa ».

²⁴ I. DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, III, New York 1920, p. 42, n. 914 = *Shèmen 'arèv...*, ed. Greenup... cit., pp. 37-44, n. XX.

1720-21), furono inserite ben cinque composizioni liturgiche di Mordekhà Dato: tre inni sabbatici, uno per le nozze e uno per *Hoshà'anà rabbàh*²⁵. In conclusione, le poesie religiose e profane di Mordekhà Dato, finora pubblicate, sono venticinque; altre, probabilmente disperse, come dicemmo, in vari manoscritti, sono ancora inedite²⁶.

Dei componimenti poetici composti in volgare, ma scritti in caratteri ebraici, solo il lungo inno in onore del Sabato è stato finora pubblicato; altri, di varia lunghezza, fra cui il volgarizzamento in ottava rima della *Meghillàt Estèr*, ai quali si accennerà fra breve, sono ancora inediti. La copiosa produzione letteraria in volgare del Dato pone una questione fondamentale che potrà essere affrontata e risolta solo quando tutti i componimenti di questo tipo del nostro autore saranno stati pubblicati e studiati nel contesto storico-culturale in cui furono prodotti. Comporre in volgare sarà stato frutto di esercitazioni letterarie di un ebreo dotato di una buona cultura, ebraica e non ebraica, che si diletta a scrivere versi per sé o per i propri amici, oppure rispecchierà una tendenza più generale che mirava a volgarizzare composizioni liturgiche e determinati libri biblici (ad es. quello di Estèr) che era permesso leggere nella lingua locale? Si tenga presente che nel Cinquecento, e precisamente fra il 1505 e il 1561, come ha osservato G. Sermoneta²⁷, furono stampate a Fano, Bologna, Venezia e Mantova quattro o cinque edizioni di formulari liturgici in traduzione giudeo-italiana, in caratteri ebraici. La tendenza a rendere accessibile, non solo alle donne ma anche a un numero più ampio di fedeli, il testo delle preghiere, è più che evidente. Ma nella seconda metà del Cinquecento Mordekhà Dato si spinge più lontano: abbandona il dialetto giudeo-italiano e compone inni direttamente in volgare. Di ebraico rimarranno il contenuto e la grafia; la lingua, come il metro, saranno il volgare.

Di Mordekhà Dato ci sono pervenuti numerosi manoscritti che contengono testi a carattere escatologico, lettere, commenti biblici, poesie, atti di un processo e così via. Con pazienza si potrebbe ricostruire quasi tutta l'*opera omnia* dell'autore, conservata in parte addirittura in esemplari autografi. Uno studio completo offrirebbe un quadro esauriente di quello che doveva essere sia l'orizzonte culturale di un rabbino colto del Cinquecento sia quello di una piccola comunità ebraica della bassa modenese — San Felice sul Panaro — durante la seconda metà di quel secolo. Non ne deriverà, probabilmente, un contributo sostanziale alla storia dei movimenti culturali e alle vicende politiche

²⁵ L'elenco fu compilato da M. LANDSUTH, *'Ammudè ha'avodàh*, Berlin 1857-1862, pp. 197-198, e da S.D. LUZZATTO, *Lùah ha-payyefanim*, in «Ozàr Tòb» (Hebräische Beilage zum «Magazin für die Wissenschaft des Judenthums»), VII (1880), p. 52.

²⁶ Tutte registrate da I. DAVIDSON, *Thesaurus...* cit., IV, s. v. *Mordekhà Dato*, a p. 437 dell'indice.

²⁷ G. SERMONETA, *Un volgarizzamento giudeo-italiano del Cantico dei Cantici*, Firenze 1974, p. 12. Per informazioni generali sui volgarizzamenti, cfr. anche A. FREEDMAN, *Italian Texts in Hebrew Characters: Problems of Interpretation*, Wiesbaden 1972.

che hanno condizionato il corso del giudaismo in Italia ma, sicuramente, sarà possibile ottenere una ricostruzione minuziosa e dettagliata della vita di una comunità ebraica minore, pienamente inserita nell'ambiente circostante.

Per tornare ai volgarizzamenti del Dato, notevole è il contributo che il manoscritto della Biblioteca Civica di Verona reca alla loro conoscenza. Si tratta di un volumetto di piccole dimensioni, formato da 72 carte di cui le ultime 10 sono bianche; la grafia è un corsivo abbastanza accurato; i segni delle vocali quasi sempre regolari. Probabilmente ci troviamo di fronte a una antologia miscellanea eseguita nel sec. XVII, o alla fine del sec. XVI, su autografi del poeta o su una delle copie che dovevano essere, come testimoniano i numerosi manoscritti pervenuti, alquanto numerose. I primi sette componimenti in poesia di questa miscellanea (cc. 3 a-13 b) comprendono un *piyyut* di Yehudàh ha-Lewì (cc. 9 a-10 b) e compaiono, tranne uno (c. 13 a, n. 7), anche nello *Shèmen 'arèv* (v. sopra, p. 237). I quattro inni che occupano le cc. 13 b-34 a sono poesie religiose molto note (gli autori sono quasi tutti anonimi) che furono ripetutamente stampate nei formulari liturgici. Nuovo è, invece, il loro volgarizzamento poetico, in caratteri ebraici, compiuto dal Dato. Il volgarizzamento delle poesie di carattere religioso ci è stato tramandato anche in altri due codici, il cod. Montefiore n. 245, ora al Jews' College di Londra, e il cod. or. 10512 della collezione Gaster, nella British Library²⁸.

Segue alle cc. 34 b-35 a una sintetica esposizione in forma poetica dei « tredici articoli » di fede, la nota formulazione maimonidea dei dogmi del giudaismo, in volgare sempre in caratteri ebraici. Ma il testo più consistente e più originale del codice è la riduzione poetica in ottava rima del rotolo di Estèr. Questa versione sembra essere attestata solo dal manoscritto veronese.

Rinviando ad altra occasione l'edizione dei volgarizzamenti, soprattutto della *Meghillàt Estèr in ottava rima*, e la loro analisi linguistica, mi limito ora a trascrivere gli *incipit* delle composizioni poetiche del codice, a fornire i riferimenti bibliografici essenziali e a trascrivere i ritornelli o alcune strofe dei testi volgarizzati.

1. (cc. 3 a-8 b): אכרע אקוד לפני מלכי; DAVIDSON, *Thesaurus*, 4, p. 63, n. 854. Pubblicato nello *Shèmen 'arèv*, ed. GREENUP, p. 14-20, n. V.

2. (cc. 9 a-10 b): יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה; DAVIDSON, *Thesaurus*, 2, p. 309, n. 1143. Il *piyyut* di Yehudàh ha-Lewì fu trascritto anche nello *Shèmen 'arèv* (cfr. MARGOLIOUTH, *Catalogue*, 2, p. 260).

²⁸ Debbo la segnalazione alla cortesia del prof. G. Sermoneta che ringrazio anche per aver rivisto il mio dattiloscritto e per avermi indicato preziosi suggerimenti; nel codice della British Library le composizioni del Dato sono in caratteri latini, senza l'originale a fronte.

3. (cc. 11 a-12 a): המושיב יחידים ביתה וכמנוחה ; DAVIDSON, *Thesaurus*, 1, p. 43, n. 895. *Shèmen 'arèv*, cit., pp. 21-22, n. VI.

4. (c. 12 b): גוי שכבי עד יום שובי ; DAVIDSON, *Thesaurus*, 2, p. 94, n. 115. *Shèmen 'arev*, cit., p. 29, n. XVI.

5. (c. 12 b): אשכב אישן עד אל נואם ; DAVIDSON, *Thesaurus*; non lo segnala *Shèmen 'arèv*, cit., p. 30, n. XVI.

6. (c. 13 a): אשכב אישן עד יום בו אל ; DAVIDSON, *Thesaurus*, 4, p. 118, n. 2133. *Shèmen 'arèv*, cit., p. 30, n. XVI.

7. (c. 13 a): שמעי גוי ארוין כצבי. Questa poesia di sei versi dedicata a una donna non è documentata in altri manoscritti.

8. (cc. 13 b-14 b): שבטי יה נחלתך חסידך יזכורו. Inno per la circoncisione attribuito, in base all'acrostico, a un certo Shemuèl, cfr. DAVIDSON, *Thesaurus*, III, p. 415, n. 263.

9. (cc. 15 b-18 a): צור משלו אכלנו ברכו אמוני ; DAVIDSON, *Thesaurus*, III, p. 318, n. 215. Al testo ebraico di questo ben noto inno sabbatico, che si cantava durante il pasto, è stata affiancata, pagina dopo pagina, la versione di Mordekhay Dato. Ecco la trascrizione del ritornello volgarizzato:

דיאן ק-אָבֿיאָם דֿיל סואן מָנֿיָאָמו
רינגראַציאָם פֿידאָי דֿי קורֿי
סֿיאָם פֿור סֿציאָי אִי נ־אִי אָוֿנֿצָמו
קון אִיל וִירבו דֿיל סֿיניִיורֿי:

10. (cc. 18 b-22 a): נברך אלוהינו משלו האכילנו ; DAVIDSON, *Thesaurus*, III, p. 201, n. 84. Al testo ebraico di questo inno è stata affiancata, come nel caso precedente, la versione di Mordekhay Dato; segue la trascrizione del ritornello volgarizzato:

רינגֿדיאָם לֿאָבֿדי אָל דֿיאן גֿראַדֿישו
קֿי דֿל סואן נִי פֿי מָאנֿיָאָרי
דֿי אונֿי בין נִי פֿי סֿאציִאָרי
אונֿדי אָבֿיאָם קונֿפֿורטו אִי וִיטָה:

11. (cc. 22 *b*-34 *a*): יפעת אלי אומר פני כל יצוריו; DAVIDSON, *Thesaurus*, 2, p. 415, n. 3410. Anche al testo ebraico di questo inno sabbatico, attribuito a un certo Yehiël, è stata aggiunta, come nei due casi precedenti, la versione di Mordekhai Dato; ecco la trascrizione del ritornello volgarizzato:

גְּלוּרְיָאָה דִּי לְאוּמְנִיפּוֹטִינְטִי
 אור קון אוּמִילְטָה אִיאוּ קֶאָנְטוּ
 אַסקולֶטאַטִי אוּ בּוֹנָה גִינְטִי
 קִי גּוֹאַרְדֶאטִי אִיל שְׁבֶת סֶאָנְטוּ:

12. (cc. 34 *b*-35 *a*): parafrasi in volgare dei tredici articoli di fede; delle otto strofe del componimento trascrivo solo la prima, che ne costituisce l'introduzione:

לְאַרְטִיקוּלֵי דִי לֹא לִיגִי מוֹסְאִיקָה
 גִּיָא טְרִידִיצִי סוֹן אִיסִי נּוּמִרְאִטִי
 אָה טֶאנְטִי טְרִיבִי דִי יִשְׂרָאֵל סוֹן דֶאֶטִי
 אִיקוּלִי אָה טִי אוּ בּוֹנָה גִינְטִי אִיבְרִאִיקָה:

13. (cc. 36 *a*-58 *a*): מְנַלָּה אַסְתֵּר אֵין אוּטֶאוּהֶה רִימָה. Il libro di *Estèr* è stato compendiato in 89 strofe; trascrivo solo la seconda, per l'interesse che può avere per la storia dei volgarizzamenti:

קוֹנְגֶרִינְאִטִינִי דוּנִי טוֹטִי קוֹאֶנְטִי
 אִי טוֹטִי קוּיִלִי קִי נון אַן דוּטְרִינָה
 אֵין לָה סְקֶרָה סְקֶרִיטוּרָה אִי אֵין לִי סֶאָנְטִי
 פֶרוּלִי דִי לִי פֶרוּפִיטִי אִי לָה מְטִינָה
 דִי פוּרִים אוּ קוֹאַלְקִי יִיזְרֶנוּ אִינְגֶטִי
 מִינְטֶרִי סִי קוֹצִי לָה וּסְטֶרָה קוֹצִינָה
 וִינִיטִי קִי אֵין וִירְסִי דָּה פּוֹנְטוּ אֵין פּוֹנְטוּ
 לָה אִיסְטוּרִיָאָה דִי פוּרִים אִיאוּ וִי רְקוֹנְטוּ:

MAJOR CURRENTS IN ITALIAN KABBALAH BETWEEN 1560-1660

1. The aim of this survey of Jewish Kabbalah in Italy is neither bibliographical nor merely historical. I am interested in highlighting one major thesis, which may explain some important developments of Italian Kabbalah. This thesis is: the peculiar nature of the Kabbalah as it emerged in the works of some Kabbalists at the end of the 15th century and early 16th century: R. David Messer Leon, Abraham de Balmes and mainly R. Johanan Alemanno, constitute the blue-print for the further developments in Italian Kabbalah until the 17th century, either by direct influence, or by indirect one, exercised through a long chain of intermediary sources. I should like to describe some major features of this brand of Kabbalah:

a) Kabbalah is viewed as an ancient Jewish lore, esoterical in its historical expressions, which can in principle be understood and explained in a philosophical way. This assumption underlines the writings of at least four thinkers, who were contemporaries and lived in Northern Italy: R. Yohanan Alemanno¹, R. David Messer Leon², R. Abraham de Balmes³, and R. Isaac da Pisa⁴. The first three were the students of R. Yehudah Messer Leon who

¹ See M. IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. D. COOPERMAN, Cambridge (Mass.) - London 1983, pp. 215-229 [hereafter, IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretation*], and the studies referred to in n. 4, below.

² See S. SCHECHTER, *Notes sur Messer David Leon*, in «Revue des Études Juives», XXIV (1892), p. 126: ראיתי להביא כאן גדרי הקבלה האמתית גם אני בציור שכלי פלוסופי ולתת ציור שכלי לסודותיה ולשמותיה ולפעולותיה. and H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon*, in «The American Journal of Sociology», 7-8 (1982-1983), pp. 409-425 [hereafter, TIROSH-ROTHSCHILD, *Sefirot as the Essence*].

³ See his *Commentary on Ten Sefirot*, extant in manuscript form, which will be published and analyzed by the present author elsewhere.

⁴ See M. IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa (?) in its Three Versions*, in «Kovetz Al-Yad», n. s., 10 (1982), pp. 163-214 [Hebrew] [hereafter, IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa (?)*]; Id., *Vasi e Sefirot: sostanzialità e infinità ipersostanziale nelle teorie cabbalistiche del Rinascimento*, in «Italia», III (1982), n. 1-2, pp. 102-111 [Hebrew] [hereafter IDEL, *Vasi e Sefirot*].

was an opponent of Kabbalah, as well as an Aristotelian-oriented philosopher⁵. His students, however, became deeply interested in Kabbalah and tended to use also the Neoplatonic philosophy⁶ in order to elucidate the content of the Kabbalistic body of literature in addition to Aristotelian works.

b) Some Italian Kabbalists like Alemanno and Isaac da Pisa⁷, as well as others under their influence⁸, conceived of Kabbalah as a magical lore, namely a technique to draw downwards the supernal efflux, from the world of *Sefirot* and collect it for the sake of using it. This perception represents an important change in the nature of Kabbalah as it appears in the Zoharic literature which is mainly a theurgical lore, namely a technique intended to cause changes in the inner structure of the *Sefirot*, viewing the attainment of an inner harmony or union⁹.

c) Kabbalah, though being an ancient Jewish lore, may be disclosed to the larger public, and in some cases it seems that this permission includes even the Christians. Therefore, Kabbalah is now viewed mainly as an exoterical wisdom, since its content can be interpreted in a speculative manner¹⁰.

The first two features constitute a continuation of certain conceptions found already in Spanish Kabbalah in the second half of the 14th century, in the writings of R. Joseph ben Wakkar, R. Samuel ibn Motot, R. Samuel

⁵ On this author and his writings, see the preface by Robert Bonfil to Jehudah's *Nofet Zufim* (Jerusalem 1981) where the bibliographical references are brought up-to-date. On his negative attitude towards Kabbalah, see the letter printed in S. ASSAF, *Sefer Minha le-David*, Jerusalem 1935, p. 227 [Hebrew]. On the similar and negative attitude to Kabbalah, see also Messer Leon's famous contemporary, R. Eliah del Medigo's view discussed by IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 218-229; D. RUDERMAN, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farisoli*, Cincinnati 1981, pp. 52-56, [hereafter, RUDERMAN, *The World*]. See also the testimony of R. David Messer Leon, printed by Schechter (n. 2 above), p. 121.

⁶ On Alemanno's Neoplatonism, see IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 215 ff.; on David Messer Leon's Neoplatonicism, see TIROSH-ROTHSCHILD, *Sefirot as the Essence*, p. 420. On Isaac de Pisa's usage of Neoplatonic views, see IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa* (?), pp. 173, 178, 186, 204.

⁷ IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa* (?), pp. 166-168; see IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 191 ff.

⁸ See below, our discussion on R. Abraham Yagel.

⁹ See IDEL, *Vasi e Sefirot*, p. 93, n. 37-39; IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 210-211. The magical interpretation of Kabbalah was influential among Christian theologians since Pico, seemingly under the direct influence of Italian Jewish Kabbalists. See also RUDERMAN, *The World*, pp. 35-40.

¹⁰ A combination of Philosophical perception of Kabbalah with an exoterical view, which permits open discussion of Kabbalistic issues is found in R. Berakhiel Kafman; on his philosophical Kabbalah, see below; on his exoterism, see: J. TISHBY, *Studies in Kabbalah and its Branches*, Jerusalem 1982, p. 103 [hereafter, TISHBY, *Studies*].

Sarsa, etc. The philosophical-magical trend of Kabbalah was rejected by the 15th century Spanish Kabbalists, which focused on the theosophical tendency of the *Book of the Zohar*¹¹. However, this rejected Spanish tradition concerning Kabbalah was accepted by the late 15th century Italian Kabbalists, like R. Yohanan Alemanno.

When the Spanish Kabbalists reached Northern Italy at the end of the 15th century, clashes between their theosophical-theurgical Kabbalah, and the Italian magical-philosophical Kabbalah, became inevitable. Certain passages in the writings of R. Isaac Mar Hayyim¹², R. Joseph ibn Shragu¹³, and R. Yehudah Hayyat¹⁴, are clear evidence of the intellectual controversies between Spaniards and Italian Kabbalists¹⁵.

At the beginning of the 16th century, the gap between the two approaches seems to be bridged to a certain extent. In Alemanno's later writings, Zoharic passages, translated into Hebrew, are inserted¹⁶. The various versions of the commentaries on the ten *Sefirot* of R. Yehiel Nissim of Pisa and R. Mordechai Raphael Rossello are striking evidence of the increasing importance the Spanish Kabbalah received even among Italian Kabbalists who followed Alemanno and R. Isaac of Pisa¹⁷. From the other side, as we shall see later, also Spanish

¹¹ The influence of *Zohar* on 15th century and early 16th century Italian Kabbalah is scanty; see R. BONFIL, *The Rabbinate in Renaissance Italy*, Jerusalem 1979, p. 179 [Hebrew] [hereafter, BONFIL, *The Rabbinate*]; Moshe Idel's review of Bonfil's book in «Pa'amim», 4 (1980), n. 2, p. 101 [Hebrew]; and ID., *The Study Program of R. Yohanan Alemanno*, in «Tarbiz», 48 (1977), pp. 329-330 [Hebrew] [hereafter, IDEL, *The Study Program*].

¹² See IDEL, *Vasi e Sefirot*, pp. 89-90.

¹³ See his critical remarks and addressed to R. Asher Lemlein, a Northern Italian Kabbalist who was influenced by Abulafia's philosophical Kabbalah; cf. A. MARX, *Le Faux Messie Ascher Laemmlein*, in «Revue des Études Juives», 61 (1911), pp. 135-138; E. KUPIER, *The Visions of R. Asher ben Meir, named Lemlein Reutlingen*, in «Kovez al-Yad», n.s., 8 (18) (1976), pp. 387-423 [Hebrew]. The tension between R. Asher and the Spaniard Kabbalah is overt. I hope to deal with this issue elsewhere at length.

¹⁴ IDEL, *The Study Program*, pp. 330-331.

¹⁵ Compare the view expressed by TIROSH-ROTHSCHILD, *Sefirot as the Essence*, p. 412, according to which the 13th and 14th century Spanish synthesis of Kabbalah with philosophy was brought by Spanish Kabbalists of the Expulsion period to Italy; however, the study of Alemanno's earliest texts, written around 1470, demonstrates that he was acquainted with the Spanish philosophical-magical Kabbalah, years before the Expulsion.

¹⁶ See his quotations in his last work, *Eine ha-Edab*; the very usage of the Zoharic texts in Hebrew translation is evidence that the public for which Alemanno wrote his book could not understand the original Aramaic of the Zohar; compare also to R. Isaac Mar Hayyim's explicit assertion that he translated a passage of the Zohar into Hebrew, since «you are not accustomed in this country [i.e. Italy] to the [language of] Jerusalemite translation [i.e. Aramaic]». Printed in A. W. GREENUP, *A Kabbalistic Epistle by Isaac B. Hayyim Sephardi*, in «Jewish Quarterly Review», n.s., XXI (1931), p. 370.

¹⁷ See IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa* (?), pp. 170-171; IDEL, *Vasi e Sefirot*, pp. 108-111.

Kabbalists, who arrived in Northern Italy and Ottoman Empire, suffered the impact of Italian Kabbalah.

Before surveying the fate of the 15th century Kabbalah in later periods of Italian Kabbalah, I should like to remark that at the middle of the 16th century, the philosophical-magical Kabbalah flourishing in Italy, found its way also beyond the Italian borders. Here I should like to point out the fact that Ashkenazi authors, like R. Shelomo Delacrut¹⁸, studied Kabbalah in Italy, and served as vehicles for the transmission of the peculiar brand of Kabbalah in Poland and Central Europe. The most important Ashkenazi figure who was influenced by Italian philosophical-magical Kabbalah is the famous R. Moshe Isserles (Rema)¹⁹.

2. The peculiar brand of Kabbalah represented by R. Yohanan Alemanno and his followers, remained in manuscripts; none of their writings expressing the philosophical-magical interpretations of Kabbalah found its way to the larger public, neither had they been disseminated in a large number of manuscripts. However, its influence on some important figures of Jewish Italian thought, is considerable enough and it constitutes an interrupted continuation of this special perception of Kabbalah from the end of the 15th century until the beginnings of the 17th century. The following survey of this line of Italian Kabbalah is important not only for the very fact of establishing an historical filiation for certain limited tendencies in the 16th century Kabbalah; it may enable us to understand better a broader phenomenon: why was R. Moses Cordovero's Kabbalah accepted so easily and, later on, the philosophical interpretation of the Sarugian Kabbalah. Let us therefore discuss the impact of Alemanno's writing in the period which concerns us.

a) Almost all of Alemanno's works reached us in their autographical form. But, the greatest part of the manuscripts other than the autographs were copied by two important scribes, who influenced by their activity the direction of Kabbalah in Italy and elsewhere: R. Isaac Joshua de Lattes and his son-in-law, R. Abraham ben Meshullam of San Angelo. They were in possession of most of Alemanno's autographs, a fact which seems to be the result of a certain familiar relation, and some of Alemanno's works were copied by them, sometimes with randnotes including interesting reactions to the content they copied²⁰. Alemanno is remnant in one of R. Abraham's *Responsa*²¹.

¹⁸ He was influenced by the third version of R. Isaac of Pisa's epistle and by Abraham Abulafia's Kabbalah; this issue will be the subject of a separate study.

¹⁹ See IDEL, *Vasi e Sefirot*, p. 110.

²⁰ *Ibid.*, pp. 101-102, and R. Abraham of San Angelo's note in ms. Oxford 1663, f. 23 a.

²¹ Printed in J. SONNE, *From Paulo IV to Pius VI*, Jerusalem 1954, p. 135 [Hebrew].

R. Isaac de Lattes indicates in a colophon of his copy of Alemanno's *Heshek Shelomo*²²:

This book named *Heshek Shelomo* was accomplished by me, Isaac Yehoshua, the son of R. Emmanuel of Lattes יצ"י from the copy copied by my dear and righteous son in law R. Abraham יצ"י the son of Meshullam Angelo, who compared it to the book [i.e. to the autograph] itself, and I have accomplished it today 17 Elul, 328 of the fifth millennium.

Therefore at least the autograph of *Heshek Shelomo* was in the hands of R. Abraham, and he copied it before 1568.

It is evident that R. Isaac de Lattes has thoroughly studied Alemanno's commentary on the *Song of Songs*; in his copy of Alemanno's *Eine ha-Edah* a fragment of a commentary on Genesis, de Lattes frequently refers in marginal notes to the parallel discussions found in *Heshek Shelomo*²³. Besides these two important works of Alemanno, at least one more work was copied by R. Abraham of San Angelo: it is his *Hei ha-Olamim*²⁴.

No wonder, therefore, that these two Kabbalists were interested in Alemanno and quoted him.

Almost all the works of Alemanno were in the possession of R. Abraham Yagel, a Kabbalist who will be the subject of some of our further discussions; since his literary output is much greater than that of the abovementioned Kabbalists, we can easily perceive in it the profound influence of the 15th century Kabbalist; Alemanno is quoted by him at least fifteen times and the identifiable passages stem from all the known works of Alemanno²⁵. Moreover, various remarks written by Yagel's hand are extant in Alemanno's autograph of *Collectanaea* from various medieval sources²⁶.

²² נשלם זה הספר נקרא חשק שלמה על ידי אני יצחק יהושע ברמ"ר עמנואל זלה"ב מלאטאש יצ"ו מהעתק עשה השלם חתני היקר כמוהר"ר אברהם יצ"ו ברמ"ר משלם אגיל אשר הניבו מן הספר עצמו ורשלמתיו היום י"ז אלול שכ"ח לפ"ק". Ms. Berlin Qu. 832, f. 275; see the description of M. STEINSCHNEIDER, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1897, pp. 5-6. This manuscript was seen by HiDa (R. Hayyim Joseph David Azulai) and described in his *Shem Gedolim*, Ma'arekhet Sefarim, H: no. 118.

²³ See ms. New York, JTS 889 Hi-99 No. 1958 f. 18 v, (where he refers to his copy of *Heshek Shelomo*), ff. 51 r, 58 v (where he refers to R. Abraham's copy), and 36 r, 63 v, 71 r, 84 v, 92 v, 120 r. De Lattes' identity is evident because of the usage of the initials א"י: which can be decoded either as אמר יצחק לאטאש or אני יצחק לאטאש compare to S.H. Kook, *Inquiries and Studies*, II, Jerusalem 1963, p. 322, where the same initials are similarly decoded by the author.

²⁴ Ms. New York, JTS Rab. 1586, f. 2073. The colophon f. 73 a, we read: "נשלם תל"ע ע"י הצעיר אברהם יצ"ו בכ"ר משלם זלה"ה מאן אנילו היום יום א' כה שבו לפ"ק יום אחרון של חנוכה ה' למע' רחמי הרב"י יוכני להנות בו ולעין במושכלות אני זוועי זוועי ורעי...".

²⁵ To these quotations, a special discussion will be dedicated by the present author.

²⁶ See IDEL, *The Study Program*, p. 330, n. 154.

We may conclude our short survey with the assumption that more than a century after his death, Alemanno was still influential among some important Jewish figures, his works being preserved, copied and quoted. The hypothesis that the philosophical-magical view of Kabbalah was shared by Northern Italian Jews of the second part of the 16th century, can be strengthened by the fact that two of the sources of Alemanno's perception of Kabbalah were printed at that period. R. Samuel Sarsa's voluminous *Makor Hayyim* was published in Mantua in 1559 whereas R. Samuel Motot's *Megilat Setarim* was printed already in Venice in 1554. These works, which combine R. Abraham ibn Ezra's thought with Kabbalah and astral magic, moulded Alemanno's views, while otherwise they were neglected by all the important trends of Jewish thought. Their appearance in press contributed to the dissemination of ideas akin to those of Alemanno, of R. Isaac of Pisa, of Yehiel Nissim of Pisa and R. Mordekhai Rossello²⁷.

A philosophical perception of Kabbalah, which may be considered independent of Alemanno's works, is found in the work of R. Berakhiel ben Meshullam Kafman (born in Mantua in 1485); in his *Lev Adam*²⁸, Kabbalah is considered to be the « inner philosophy » פילוסופיה פנימית and on this line he built up his thought²⁹. His work was not published in the period we analyse here. However, it seems that his influence can be detected in at least three well-known authors: R. Yehudah Moscato, the famous Mantuan preacher quoted the *Chapters of R. Berakhiel* several times in his commentary on R. Yehudah ha-Levi's *Kuzari*³⁰. These are lengthy citations which reflect the high respect Moscato had for R. Berakhiel. It is therefore probable that the tendency to interpret Kabbalah philosophically, which is evident in Moscato's homilies: *Nefuzot Yehudah*³¹, results, at least partially, from the influence of R. Berakhiel's work. R. Isaac of Lattes, too, refers to R. Berakhiel, in an important document, his decision on the problem whether it is permitted to publish the *Zohar*³², and so did also his friend, R. Emmanuel of Benivenito

²⁷ See IDEL, *The Epistle of R. Isaac of Pisa* (?), pp. 165-169. The possible impact of a certain passage by Motot on Isaac and Jehudah Abrabanel is discussed in: M. IDEL, *On Kabbalah and Ancient Philosophy in R. Isaac and Jehudah Abrabanel*, forthcoming in a collection of studies dedicated to the latter's thought, ed. M. Durman, Tel Aviv 1985 [Hebrew].

²⁸ Extant in two manuscripts: ms. Budapest, 128, and ms. Moscow; only a fragment of it was printed in *Ha-Meassef*. See n. 29 below. See also R. BONFIL, *The Rabbinate*, which is discussed in M. IDEL, *On Kabbalah...* cited.

²⁹ See *Ha-Meassef*, ed. RABINOVITZ, I, Peterburg 1902, p. 11.

³⁰ See Moscato's *Kol Yehudah* on *Kuzari*, IV, 2; IV, 3; IV, 25.

³¹ See IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 228-229.

³² See TISHBY, *Studies*, pp. 102-103.

in a similar context³³. Likewise, R. Berakhiel is quoted by R. Abraham Yagel, another important representative of philosophical Kabbalah in Italy, who was influenced also by Moscato³⁴. Therefore we have hard evidence for the continuation of Italian Kabbalistic thought, widespread in the hundred years before 1560, in the writings of some leading Jewish thinkers in the next hundred years.

3. This atmosphere which encouraged a speculative understanding of Kabbalah, was the background of the warm reception in Italy of the writings of two important Safedian Kabbalists: R. Moses Cordovero, and R. Shelomo ha-Levi Alkabetz. Mainly the Kabbalah of Cordovero was enthusiastically accepted by Italian Jewish Kabbalists and it turned, in the third quarter of the 16th century, into the most authoritative brand of Kabbalah. Before discussing this process of integration of Cordovero's writings, let us turn for a moment to the starting point of his Kabbalah.

After the Expulsion, the Spanish Kabbalah spread mainly in two important directions: the Northern itinerary, including Italy and the former Byzantine provinces; and, the second, the Southern itinerary which includes the Maghreb and Egypt³⁵. The Northern itinerary contributed something novel to the further development of Kabbalah. The Jewish Kabbalists encountered in Northern Italy, and to a certain extent also in the Ottoman Empire, the emerging ideas of Christian and Jewish Renaissance, which consist, as far as we are interested, in the magical and philosophical interpretation of Kabbalah, as well as the attempt to develop a comprehensive perception of knowledge and universe. This encounter was sometimes difficult, given the divergences between the mythical orientation of Spanish Kabbalah and the more speculative tendency of the Italian one. However, even the frictions between these two brands are clear evidence of such an encounter. One of the Kabbalists who left Spain and experienced this type of encounter was R. Shelomo ha-Levi Alkabetz. For some years, which were apparently his formative period, Alkabetz lived in the company of R. Yoseph Taitazak, a distinguished Spanish scholar, who was heavily influenced by Christian scholastics, as J. B. Sermoneta has

³³ *Ibid.*, p. 105, n. 88. A question of utmost importance for our discussion, which cannot be elaborated upon in this framework, is the relation between the type of Kabbalah which was influential among the Kabbalists who printed the *Zohar*, versus the type of Kabbalah prevalent among the opponents to the printing of the *Zohar*. The view accepted by some scholars, under Tishby's influence (see *Studies*, pp. 180-182) that the publication of the *Zohar* was considered to be a way of combatting the dissemination of philosophy, requires qualification and the whole problem deserves a detailed re-examination.

³⁴ See *Beer Sheva*, ms. Oxford 1306, ff. 21 r, 24 v.

³⁵ See M. IDEL, *R. Yehudah Hallewa and his «Zafanat Pa'aneeah»*, in *Shalem*, 4 (ed. J. HACKER), Jerusalem 1984, pp. 119-121 [Hebrew].

convincingly demonstrated³⁶. Likewise, he was aware of the philosophical perception of Kabbalah as exposed by R. David Messer Leon, who was also a resident of the Ottoman Empire. Alkabetz was the probable intermediary who transmitted Messer Leon's views to Palestine, when they were known to and discussed by Cordovero³⁷. This encounter of Kabbalah and philosophy, which has taken place in the Ottoman Empire, had important repercussions on Alkabetz's thought; he integrated philosophical images and ideas, though often he disapproved of the superiority of philosophy³⁸. Some of them served him, and those influenced by him, to create a more complex view of Kabbalah. He left former Byzantium area and reached Safed, and thereby he contributed to the emergence of a relatively novel approach to Kabbalah there, whose main exponent was his relative and friend R. Moses Cordovero. In the latter's *magnum opus*, *Pardes Rimmonim*, obvious traces of magical perceptions of Kabbalah, views of love as a cosmic force and awareness of the philosophical Kabbalah, can be detected³⁹. All of them, combined with the « authentic » Spanish Kabbalah, which focused on the Zoharic literature, were exposed in a systematic way, which turned *Pardes Rimmonim* into a *Summa Kabbalistica* influential throughout the whole Jewish world. However, the impact of Cordovero's works in Italy is exceptional⁴⁰. Kabbalists like R. Mordekhai Dato⁴¹ and R. Menahem Azariah of Fano⁴², to name only the famous names, were fervent disciples of Cordovero, whom they venerate at least as Cordovero's followers in Safed did. It is worth emphasizing that Cordovero's and Alka-

³⁶ J. B. SERMONETA, *Scholastic Philosophical Literature in Jabbi Joseph Taitasak's Porat Yosef*, in « Sefunot », 11 (1971-1879), pp. 135-185 [Hebrew].

³⁷ See G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 69; E. GOTTLIEB, *Studies in the Kabbala Literature* (ed. HACKER), Tel Aviv 1976, pp. 402-422 [Hebrew]; B. SACK, *The Mystical Theology of Solomon Alkabetz* (Ph. D. Thesis, Brandeis University, 1977), pp. 21-24, 36-38 [Hebrew]. As Tirosh-Rotschild has proved (see here *Sefirot as the Essence*, p. 416) David Messer Leon, like Taitasak, was influenced by Thomistic views.

On Cordovero's discussion of Messer Leon's speculative view of *Sefirot*, see J. BEN SHELOMO, *The Mystical Theology of Moses Cordovero*, Jerusalem 1965, pp. 102 ff. [Hebrew] [hereafter, BEN-SHELOMO, *The Mystical Theology*].

³⁸ See B. SACK, *R. Solomon Alkabetz's Attitude Towards Philosophical Studies*, in *Eshel Beer-Sheva - Studies in Jewish Thought* (eds. G. BLIDSTEIN, R. BONFIL, Y. SALMON), I, Beer Sheva 1976, pp. 288-306 [Hebrew]; Id., *The Parable of Three Lights in the 'Book Ayelet Ahavim' by R. Shelomo ha-Levi Alkabetz*, in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann* (eds. S. STEIN, R. LOEWE), Alabama 1979, pp. 53-61 [Hebrew].

³⁹ See BEN-SHELOMO, *The Mystical Theology*, pp. 23 ff.; M. IDEL, *R. Yehudah Hallewa...* cited (n. 35 above), p. 120, n. 11.

⁴⁰ See TISHBY, *Studies*, pp. 131-146; Y. JACOBSON, *The Doctrine of Redemption of Rabbi Mordecai Dato* (Ph. D. Thesis, Hebrew University, 1982), pp. 120-121 [Hebrew] [hereafter, JACOBSON, *The Doctrine of Redemption*].

⁴¹ JACOBSON, *The Doctrine of Redemption*, pp. 36-40.

⁴² TISHBY, *Studies*, p. 185.

betz's works play an important role in the Italian Kabbalah because of the intrinsic values they reflect as well as the reason of the celebrity of their author. This statement notwithstanding, I should like to highlight also the deep consonance between prior tendencies in Italian Kabbalah, and the Cordoverian system which included some of them into a larger and more complex intellectual construction. This affinity, stemming from common sources, allowed an undisturbed and immediate acceptance of the works of Cordovero and Alkabetz in Italy.

A formal evidence of the profound influence of Cordovero in Italy is the very composition of commentaries on his *Pardes Rimmonim*: R. Samuel Gallico's *Assis Rimmonim*, to which Mordekhai Dato added some additions, and R. Menahem Azariah's *Pelah Rimmon* and his disciple's abridgement, together with additions to *Pardes Rimmonim*. Also R. Eliah de Vidas' *Reshit Hokhmah*, which is basically a popularization of Cordovero's Kabbalah, was widespread in Italy in various abridgements⁴³. It is instructive to point out that the Italian Kabbalists, though deeply influenced by Cordovero's thought, did not produce abridgements of *Or Yakkar* his commentary on the *Zohar*⁴⁴. Moreover, in obvious contrast to their Safedian contemporaries, who composed a whole literature intended to comment on the *Zohar*, the Italian Kabbalists did not comment upon this Kabbalistic Book; this fact is reflective of the different frame of mind of Kabbalists in Italy, who preferred Cordovero's speculative digest of mythical Kabbalah of the *Zohar*, in lieu of a direct approach to this central opus of Kabbalistic literature.

4. The early nineties of the 16th century are decisive years for the history of Kabbalah in general and in the Kabbalah in Italy in particular. The theosophical-theurgical Kabbalah of R. Isaac Luria, which was limited for twenty years to a small circle of Kabbalists in Safed and Jerusalem, reached Northern Italy and was propagated by the intensive oral and literary activity of R. Israel Sarug⁴⁵ and his disciples and followers⁴⁶. Though the Kabbalah of Sarug departs from the authentic teachings of Luria in more than one point, it still remained a highly mythical wisdom, which differed substantially from the philosophical Kabbalistic trends of Italian Kabbalists. Given the speculative

⁴³ See M. PACTER, *Sefer Reshit Hokhmah by R. Eliabu de Vidas and its Abridgements*, in «Kariat Sefer», 47 (1972), pp. 696-698, 704-705, 709-710 [Hebrew].

⁴⁴ However, Cordovero's commentary on the *Zohar* was known in manuscripts — one of them copied by R. Abraham ben Meshullam of San Angelo (see TISHBY, *Studies*, p. 143, n. 68) — circulating in Italy (*Ibid.*, pp. 142, 153-154).

⁴⁵ See G. SCHOLEM, *Israel Sarug - Disciple of Luria*, in «Zion», V (1949), pp. 204-213 [Hebrew].

⁴⁶ TISHBY, *Studies*, p. 131 and A. ALTMANN, *Notes on the Development of Rabbi Menahem Azariah Fano's Kabbalistic Doctrine*, in *Studies in Jewish Mysticism Presented to Isaiah Tishby*, Jerusalem 1984, pp. 241-267 [Hebrew] [hereafter, ALTMANN, *Notes*].

Kabbalistic tradition dominant in Italy, and the deep influence of Cordovero, a clash between Sarug's Kabbalah and Italian Kabbalah would seem reasonable. However, the aggressive dissemination of Lurianic Kabbalah by Sarug passed without any resistance from the side of the Italians. His Kabbalah was almost immediately accepted by important Kabbalists, led by R. Menahem Azariah of Fano, the paragon of Italian Kabbalah⁴⁷. Was this drastic change a failure of nerves of the philosophical orientation of Italian Kabbalah? Was it overcome instantly by the activity of one single Kabbalist, even if he posed as a disciple of the legendary Luria? *Prima facie*, this seems to be the situation; Sarugian Kabbalah became almost unanimously accepted. However a more profound study of the sources may reveal a more complex picture, into which philosophical Kabbalah will assume an important role.

As Isaiah Tishby has already convincingly proved, strong allegiance to Cordoverian Kabbalah⁴⁸ is evident from the perusal of the works of Sarugian Kabbalists like R. Menahem Azariah of Fano and his student Aharon Berakhiah of Modena, years after they met Sarug. The acceptance of Sarug's authority as Kabbalists and his Kabbalah as superior to Cordovero's does not imply a total desertion of the latter's works and doctrines. This important finding of Tishby can be corroborated by further evidence.

In the early twenties of the 17th century, R. Jacob ben Kalonimus of the Levites, the son-in-law of R. Yehudah Arie' of Modena and a pupil of the Kabbalist R. Ezra of Fano, has composed a booklet *Nahalat Ya'acov*, defending Kabbalah against the arguments of Modena⁴⁹. A perusal of its manuscripts, which is very instructive for the understanding of the composition of *Ari Nobem*⁵⁰, shows that he is defending solely the Zoharic and Cordoverian Kabbalah, without even one reference to Luria or Sarug. We may conclude that either the Lurianic Kabbalah was not attacked, and therefore there was no need to defend it, or if it was criticized, R. Yacob was not a disciple of Luria's Kabbalah and accordingly he did not respond to these attacks. Out of the two possibilities, the first one seems to be more plausible; if this assumption is correct, then we can conclude that thirty years after the arrival of Sarug in Venice and the dissemination of his Kabbalah, there were still Kabbalists who could neglect any discussion of this brand of Kabbalah, and remain totally faithful

⁴⁷ TISHBY, *Studies*, pp. 177-254.

⁴⁸ As happened to some Palestinian Kabbalists, according to TISHBY, *Studies*, p. 251.

⁴⁹ Ms. Oxford, 1955, ff. 1r-91r; the texts between 1r-75r is an introduction to Kabbalah using classical Kabbalistic sources such as the books of R. Joseph Gikatilla and R. Menahem Recanati, and recurrently referring to *Pardes Rimmonim*, without any mention of either Luria or Sarug; folios 76r-91r are dedicated to the defence of the *Zohar*.

⁵⁰ See e.g. Modena's criticism of Cordovero's Kabbalistic concept of prayer, analyzed in M. IDEL, *Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century*, a paper submitted at a symposium on *Jewish Thought in the 17th Century*, Harvard University 1982 [hereafter, IDEL, *Differing Conceptions*], par. H.

to Cordovero's doctrine. Again we may supplement the previous remark with a short note on *Ari Nohem*: this comprehensive criticism of Kabbalah in general, was mainly directed at the doctrines of Cordovero from one side, but against the legends surrounding Luria's life or Sarug's personality. Hence, it seems that Cordovero's Kabbalistic system remained the symbol of Kabbalah whereas the Lurianic ideas, though influential among the Kabbalistic elite, were rather marginal in the consciousness of certain circles.

Another striking evidence in this direction are the works of R. Abraham Yagel. In his voluminous books he did not allow a significant place for Lurianic Kabbalah; as far as I could peruse them, almost a thousand manuscript folios of his autographs reached us, Sarug is never mentioned, though the bulk of the literary activity of Yagel took place in the early 17th century. Though Luria and Vital are respectfully mentioned and considered supreme Kabbalistic authorities, their books, or doctrines are never mentioned, let alone influential. Interestingly enough, Vital is referred to by these words⁵¹:

the wondrous teacher Rabbi Hayyim Vitalo
his student [i.e. Luria's] about whom I heard
said that he is the father [i.e. head] of all
the Kabbalists of that province.

The manner in which Vital is mentioned: « I heard said » shows that he had not first-hand knowledge of Vital's books; moreover, his description as head of the Kabbalists « of that province » may imply that Vital was not considered, despite the recognition of his greatness as a Kabbalist, the authority in matters of Kabbalah for the Italian Kabbalists. On the other hand, Cordovero is considered by Yagel to be the very metamorphosis of R. Shimeon bar Yohai, the author of the *Zohar*⁵². By the way of metempsychosis, the soul of bar

⁵¹ Ms. Oxford, 1304, f. 50 a: « המופלא מהר"ר חיים ויטאלו יצ"ו תלמידו, שעליו שמעתי: אומרים כי הוא אב לכל המקובלי' אשר בגלל ההוא »

⁵² Ms. Oxford 1304, f. 50 r: « וגם היום בימינו אלה קם בארץ הצבי איש גדול מהר"ר: משה ו"ל מקורדווריו, שברור לכל המקובלי' אשר לשם כי היה הגליל מוכריהו בן יהודיע הנביא... לצורך הדור. לא מפני עון אשר חטא או קיום מצוה. והגדיל המזימה בזאת החכמה... למעלה כי פי' כל מדרשי הוזהר ועשה ספרי' הרבה אין קץ, ועליו שמעתי שמגיד א' היה נגלה אליו ומאיר עיניו במאור התורה והחכמה הזאת ». However, on the marge of this passage, Yagel remarks: « והחכם כמ"ה מנחם יצ"ו מפאנו אמר אלי כי שמע ביהוד כי החכם קורדורו ו"ל לא היה לו מגיד כי לא חפץ בו. אמנם זכה לטהרת הנשמה שהיה מעלה יותר גדולה ובה זכה רשב"י ע"ה והחכם היה (?) אחרי [...] הראשון מוכריהו שנית בא ברשב"י ע"ה ושלישית בא לצרך (?) הדור (?) לפרש דבריו הסתומים והסתומים (!) ».

On Yagel's relation with R. Menahem Azariah, see also D. RUDERMAN, *Three Contemporary Perceptions of a Polish Wunderkind of the Seventeenth Century*, in « The American Journal of Sociology », 4 (1979), pp. 153, 157. The view of Cordovero as connected by metempsychosis with Zakharia ben Jehodaiah is found in a Lurianic source; see R. HAYYIM VITAL's, *Sefer ha-Gilgulim*, Vilna 1886, p. 142; however, Vital does not mention R. Shimeon bar Yohai in this context.

Yohai came to elucidate the obscurities of the *Zohar*, for the benefit of Cordovero's generation. It seems obvious that such a perception of Cordovero's genesis and activity, reveals an appreciation of his Kabbalah, which is apparently superior even to that of Luria and Vital.

These remarks demonstrate that the reversal from Cordoverian Kabbalah to the Lurianic or Sarugian one was neither complete nor immediate; a generation after the beginning of Sarug's activity in Italy, there were still Kabbalists who could produce learned work, even very lengthy like Yagel's, without even mentioning Lurianic concepts.

Moreover, the situation seems to be complicated even in the circles of the Kabbalists who adhered to the teachings of Sarug. According to Modena, Sarug orally exposed his Kabbalistic teachings in a philosophical manner⁵³. One of the outstanding students of Sarug, R. Abraham Herrera, received the main Lurianic teachings directly from his master but his own works present a philosophical interpretation of the mythical Kabbalah⁵⁴. The main vein of his interpretation is the Renaissance Neoplatonism, which is extensively employed in order to transform the Kabbalah into a speculative system. The same tendency is easily remarked also in the work of R. Yoseph Shelomo del Medigo; he learned at the university of Padua and he became acquainted with Sarugian texts without receiving oral instruction from Sarug. Though he seems to be unaware of the tendency to philosophize the Sarugian Kabbalah, displayed by Herrera, del Medigo follows the same direction⁵⁵. The single meaningful difference between them is that to the Neoplatonic sources employed by both of them, del Medigo added also an atomistic interpretation, using extensively the names and teachings of the ancient atomists and eventually also atomistic views of Giordano Bruno⁵⁶. These two Kabbalists, who are among the first to use Lurianic texts and concepts, actually neutralized the mystical and anthropomorphic features of this Kabbalah perceiving it in accordance with the philosophical conceptions *en vogue* among their Christian contemporaries. Herrera and del Medigo introduced, apparently independently, an array of Neoplatonic authors and titles, more than any other Jewish Kabbalist, or even philosopher, had done beforehand. The same phenomenon is evident also in the writings of R. Abraham Yagel, whose Kabbalah is independent from Sarug's teachings. Therefore, exactly at the same period when the most mythical brand of Kabbalah

⁵³ On the whole problem, see IDEL, *Differing Conceptions* (n. 50 above), par. I.

⁵⁴ See A. ALTMANN, *Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta del Cielo*, in «Hebrew Union College Annual», 53 (1982), pp. 317-355, K. KRABBENHOFT, *Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*, (Ph. D. Thesis, New York University, 1982).

⁵⁵ This subject requires a detailed study, although the evidence is clear as far as it concerns the philosophization of Kabbalah. See, meanwhile, ALTMANN, *Notes* (n. 46 above), p. 254 n. 50, 255 n. 55.

⁵⁶ See IDEL, *Differing Conceptions*, par. I.

became influential in Italy, we witness also another significant event: three Kabbalists, contemporaries of Sarug, whose intellectual education was deeply influenced by the Renaissance culture, vigorously expressed their philosophical knowledge in the way they perceive the Kabbalah. More mythical the Kabbalah was, in a more philosophical manner has it been interpreted⁵⁷. The question may be asked which type of thought was prevalent: the Kabbalah, even in its Lurianic form, or the Neoplatonic philosophy which was massively being infused in the Kabbalistic discussion. In my opinion, the latter possibility seems to be more adequate. We may conclude our concise survey by the remark that even when Lurianic Kabbalah reached Italy, the philosophical interpretation of the esoteric lore was not diminished, but to the contrary, it reached its peak. It constitutes the Jewish counterpart to the Renaissance and Baroque rationalisation of myth. At least in the case of R. Abraham Yagel, we can indicate that he firmly belongs to the Jewish philosophical Kabbalah, as it was formulated in the works of Yohanan Alemanno, one hundred years beforehand given the direct references to all the latter's works.

Furthermore, Yagel extensively quotes from a long array of Neoplatonic texts, the most important being Chaleidius' commentary on Plato's *Timaeus*⁵⁸ or Renaissance Neoplatonic texts, sometimes indirectly through Cornelius Agrippa's *De Occulta Philosophia*⁵⁹, and a long series of Patristic and medieval Christian theologians⁶⁰. Likewise, he subscribed the Renaissance view of *prisca theologia*⁶¹ and he brings together Kabbalistic views with Hermetic and « Zoroastrian » ones⁶². However, in the case of the other two Kabbalists, Herrera and del Medigo, no direct impact of Alemanno on their books can presently be demonstrated. Though an indirect influence cannot be neglected, its importance

⁵⁷ It would be interesting to compare the Renaissance openness toward ancient mythology, and the latter's philosophical understanding to the Kabbalists' eagerness to accept Lurianic mythologumena, tempered by speculative interpretations. See D. C. ALLEN, *Mysteriously Meant*, Baltimore-London 1970, pp. 279-311. The perception of the Renaissance usage of mythology, as described by Jean Seznec, possesses a certain affinity to the philosophization of Kabbalah in the same period. « Mythology still plays a considerable role (even more so than in the past) but it is fatally submerged in allegory », J. SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods - The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton, University Press 1972, p. 287.

⁵⁸ Ms. Oxford, 1303, f. 50 a.

⁵⁹ See IDEL, *Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 224-226.

⁶⁰ Ms. Oxford, 1303, ff. 38 b-39 b; Yagel mentions Origenes, Gregorius, Augustinus.

⁶¹ See M. IDEL, *Prometheus in a Hebrew Garb*, in « Eshkolot » n.s., 5-6 (1980-1981), pp. 120-127 [Hebrew].

⁶² Ms. Oxford, 1304, ff. 47 b-48 a. On « Zoroaster » in Renaissance, see K. H. DANNENFELD, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, in « Studies in the Renaissance », 4 (1957), pp. 7-28; on Kabbalistic interpretations of pseudo-Zoroastrian statements in Pico's theses, see C. WIRSZUBSKI, *Three Studies in Christian Kabbala*, Jerusalem 1975, pp. 28-38 [Hebrew]; Zoroaster was already quoted in R. Eliah of Genazano. See IDEL, *Differing Conceptions*, par. D.

seems to be negligible. Nevertheless, at least from the phenomenological point of view, their speculative interpretation of Kabbalah represents only a later metamorphosis of the perception of the Kabbalah which was crystallized in Northern Italy at the end of the 15th century.

The impact of the Renaissance thought on the works of the above-mentioned Kabbalists cannot be exaggerated. It represents an almost unrestrained openness to the Italian thought which was strong enough in order to change some basic features of Lurianic or other types of Kabbalah which were accepted as authoritative Jewish theology. However, this massive influence of alien sources on the writings of Herrera, del Medigo or Yagel, contributed to the rejection of their works from the main stream of Jewish Kabbalah. Yagel's Kabbalistic work, *Bet Yá'ar ha-Levanon*, was never printed, Herrera's writings in Spanish influenced Christian Kabbalah, via the Latin translation in *De Cabala Denudata*, much more than Jewish Kabbalists; del Medigo's works, though printed, were generally quoted by Kabbalists in order to argue against them. The single important author who seems to follow those authors' line is R. Menashe ben Israel, the Rabbi of Amsterdam whose Kabbalistic views are beyond the scope of our discussion. From our point of view, also the intellectual profile of R. Barukh ben Barukh may be interesting⁶³. Though he received his education in Salonika, he was active at the end of the 16th century and early 17th century in several important cities in Northern Italy; he was both interested in medieval philosophy including Thomas d'Aquinas, and in the Sarugian Kabbalah upon which he has written short footnotes⁶⁴. R. Barukh was also influential in the Venetian Kabbalistic mystical group named *Shomerim la-Boker*.

6. In Italy, no major Kabbalist continued the tradition of combining Renaissance culture with Kabbalistic concepts. Since the beginnings of the 17th century the arena was gradually occupied by the literary activity of the most important disciple of Sarug, R. Menahem Azariah of Fano⁶⁵. Incontestably, he

⁶³ On this author, and his literary activity, see M. BEHAYAHU, *Relation between Greek and Italian Jewry*, Tel Aviv 1980, pp. 169-193 [Hebrew].

⁶⁴ R. Barukh represents an interesting example of interest in both Kabbalah and Aristotelian thought. It is noteworthy that Aristotelian philosophy, mainly in its Averroistic version, remained a living tradition among Jewish Italian thinkers: Jehudah Messer Leon, his son, R. David, Alemanno, R. Obadiah Sforno and R. Jacob Mantino. Sforno's Averroism was analyzed by R. BONFIL, *The Doctrine of the Human Soul and its Holiness in the Thought of R. Obadiah Sforno*, in *Eshel Beer-Sheva - Studies in Jewish Thought...* cit., pp. 200-257. Sforno did not accept Kabbalah at all; however, his contemporary, the famous translator of Averroes into Latin, Jacob Matino, was, in contrast with the impression someone may have received from the existing bibliography, interested in Kabbalah.

⁶⁵ On his activity, see R. BONFIL, *New Information on R. Menahem Azariah of Fano's Life and His Period*; paper submitted at the symposium on *Jewish Thought in the 17th Century*, Harvard University 1982.

was the head of the Kabbalists in Italy since the eighties of the 16th century and after contacts with Lurianic material which arrived from Jerusalem⁶⁶ and after his encounter with Sarug, he became a fervent Lurianic Kabbalist. His literary activity had a deep influence on Italian Kabbalah, as well as on the study of Kabbalah until the Hasidic masters in Russia and Poland at the end of the 18th century. R. Menahem Azariah, contrary to the above-mentioned Kabbalists, refrained himself from citing alien sources and his writings are composed in a manner akin to Vital's or Sarug's books. He continued faithfully their tradition, and taught it to his students. However, at least in one important case, he differs from his predecessors. The most intriguing concept of Lurianic Kabbalah, the doctrine of contraction or withdrawal in the bosom of Divinity — *Zimzum* — in order to make space for the creation, is interpreted by R. Menahem Azariah in a novel fashion. According to him⁶⁷, the contraction did not take place in the *Ein Sof*, namely the innermost Divinity, named by him as *Ba'al ha-Razon*, the owner of will⁶⁸, but in the Will, which is only an aspect of Godhead. This interpretation comes to neutralize the Lurianic assertion that there is any change in Godhead Himself, and it seems that the influence of philosophical thought is evident. Hence, it is plausible to conclude, that the acceptance of Lurianic Kabbalah among those whom we may rightly call orthodox Kabbalists in Italy, has an obvious flavour of speculative thought. Interestingly enough, the peculiar speculative interpretation of contraction in R. Menahem Azariah's work became influential in the further development of Kabbalah, through the writings of other Italian Kabbalists: R. Moses Hayyim Luzzato⁶⁹ and R. Yoseph Ergas⁷⁰.

However, the possible philosophical implications of Menahem Azariah of Fano's view of contraction is a major exception in the general orthodox way he accepted Lurianism. Through his works and those of his students, orthodox Lurianism, mostly in its Sarugian version, became prevalent and the tendency to interpret it philosophically gradually vanished. The success of the mythical Kabbalah was overt and the later writings of R. Yoseph Hamez, R. Moses Zacuto or R. Natan Shapira of Jerusalem, who was active in his last years in Reggio, are conclusive evidence. The foundation of mystical societies in Northern Italy, like *Shomerim la-Boker* represents the beginning of a tendency to isolate from the Christian environment, and to cultivate a more exclusively Jewish way of living.

⁶⁶ Cfr. ALTMANN, *Notes*, (n. 46 above), p. 258.

⁶⁷ See *Pelah ha-Rimmon*, IV, ch. 2-4.

⁶⁸ The phrase « ba'al ha-razon » stems from Maimonides' *Guide to the Perplexed*, I, 2.

⁶⁹ See M. PAKHTER, *The Secret of Contraction in RaMHaI's Doctrine and its Influence on the Doctrine of the Mitnagdim*; paper submitted to a symposium on 18th century Jewish thought (Harvard University 1984).

⁷⁰ *Shomer 'Emunim*, II, par. 23-30, Lemberg 1859, pp. 67-69.

7. As described above, the Italian Kabbalists since the end of the 15th century, conceived of the magical influence as an important activity; we face here not an ascent of popular witchcraft but the perception of magic as part of the « scientific » explanation of the universe, which supplies the new « intellectuals » with « technological » instructions, which are in some cases the very halakhic way of life⁷¹, together with certain additions, like musical incantations⁷². This trend of Kabbalah remains influential not only in the first part of the 16th century, like in the work of R. Berakhiel and R. Moses Cordovero⁷³; it reached its apex in the writings of R. Abraham Yagel, at the end of the 16th century and the beginning of the 17th⁷⁴. Mostly in his encyclopedical *Beit Ya'ar ha-Levanon* Yagel presents a very detailed picture of magic, viewed as a part of Kabbalah. His major sources are Alemanno's anthology on magic and demonology and several major Christian works on magic like Roger Bacon's⁷⁵ and Albertus Magnus' books on natural magic⁷⁶, Cornelius Agrippa of Netesheim's *De Occulta Philosophia*⁷⁷, Giulio Camillo's *Teatro*⁷⁸, and even the *Life of Appolonius*⁷⁹. In his medical work, *Moshia Hosim* or in his *Gei Hizzai yon*, magical elements are easily visible, testifying thereby that the magical perception of Kabbalah is part of Yagel's more comprehensive *Weltanschauung*. More than any of his intellectual predecessors, Yagel was ready to quote approvingly from the most notorious magical writings of Christian tradition. This intensive usage of Christian magic is unique in the literature of Jewish Kabbalah.

8. The philosophical interpretation of Kabbalah by Jewish authors had a striking parallel in the same phenomenon in Christian Kabbalah. Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Francesco Giorgio, apparently under partial influence of Jewish Kabbalists, cast Kabbalah in a philosophical key. The affinities between these two brands of Kabbalah served as a bridge between the two religions.

⁷¹ See IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 208-209.

⁷² See M. IDEL, *The Magical and Theurgic Interpretation of Music in Jewish Sources from the Renaissance to Hassidism*, in Yuval - *Studies of the Jewish Music Research Centre* (eds. I. ADLER, B. BAYER), Jerusalem 1982, vol. N, pp. 33-62 [Hebrew].

⁷³ Both are interested, like Alemanno, in linguistic magic; see the quotation from R. Berakhiel's *Chapters* in Moscato's *Kol Yehudah*: IV, 25.

⁷⁴ Ms. Oxford, 1303, ff. 41 r, 118 v-119 r, referring to the anonymous treatise of Alemanno, extant in ms. Paris (BN) 849.

⁷⁵ Ms. Oxford, 1303, f. 46 v: « המאיקה השבעית » על האקונו באקונו על החכם רוויירו

⁷⁶ Ms. Oxford, 1306, f. 17 v: « אלכירמו הגדול באסיפת הפילוסופיא השבעית »
See also f. 53 v, and in *Beit Ya'ar ha-Levanon*, ms. Oxford, 1304, ff. 10 v, 13 r.

⁷⁷ On Agrippa's influence on Yagel see IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 224-226.

⁷⁸ Ms. Oxford, 1303, f. 46 v: « החכם אנריפא » שלו והחכם בטאטירו (1) קמילו יוליונו
« כמו שספרי יוליונו קמילו בטאטירו (1) שלו והחכם אנריפא »
פילוסופיא נסתרת ».

⁷⁹ *Beit Ya'ar ha-Levanon*, ms. Oxford, 1305, f. 109 r.

The contours of Judaism and Christianity turned more and more vague, the barriers were crossed by Kabbalists to the other side and the fascination of Christian Kabbalah grew as the time passed. Kabbalah played in Italy since the end of the 15th century a similar role to the one played by Jewish philosophy in Spain since the 14th century. The two brands of theology, which in their primary phases strengthened Jewish religion, turned more and more pernicious, partly because they absorbed speculative elements which were accepted also by the surrounding alien cultures. To put it in other words: the gap between Judaism and Christianity can be easily reduced when Kabbalah, conceived as the quintessence of Judaism, is interpreted in philosophical terms, similar to or eventually identical with those employed by the Christian Renaissance theologian in order to interpret the tenets of Christianity.

The attitudes toward this blurring of religious boundaries differ between Jewish thinkers. A Kabbalist like R. Eliah Menahem Halfan, who in one of his *Responsa* explicitly opposed the dissemination of Jewish esoteric lore among Gentiles⁸⁰, cannot refrain from indicating that the Gentiles, who once were not aware of Jewish secrets and despised the Jews, now — namely in the middle of the 16th century — worship God by means of this lore, because of the Will of God, which inspired them to study Kabbalah⁸¹. Therefore, in his eyes, the dissemination of Kabbalah is part of the Divine design and its propagation among the Christians has eschatological overtones. This spread of Kabbalah — and Halfan stresses that he intends the speculative one: **הענין דוד** — may contribute to the messianic event when, I quote, « when the time will come and we shall become one nation and worship God and He will be one and His name One »⁸².

The significance of the phrase « we shall become one nation » when it comes immediately after the discussion of Christians' fervent study of Kabbalah is obvious, it is a part of the conversion of Christians to Judaism via Kabbalah.

Since the end of the 15th century onwards, conversions of Jewish Kabbalists to Christianity turned into a phenomenon and the mention of the most famous names is sufficient to prove the existence of such a change: Flavius Mithridates, Paulus Riccius, Felix Prato or S. Rittangelus. Even Abraham Yagel, whom I mentioned several times here, was suspected of having converted in

⁸⁰ See D. KAUFMAN, *Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews*, in « Jewish Quarterly Review », (OS), 9 (1896-1897), pp. 500-508.

⁸¹ See his unprinted epistle on the history of Kabbalah extant in the autographic manuscript, New York, JTS, 1882, f. 154 v: **«האמנם לעת כזאת ברצון האלקי שהעיר רוח כל בשר לבא להשתחוות לפניו כזאת החכמה המפוארה»**. See also IDEL, *Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 186-187, and H. HILLEL BEN SASSON, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, in *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, 4 (1970), pp. 71-72 ([Hebrew]).

⁸² Ms New York, JTS, 1822, f. 154 v: **«ישעיה: (י)שעיה: ליום מכסי' יא. 9) נפקד (?) ובקרום וכשיבא הזמן שנהיה לעם אחד לעבוד את ה' ויהיה ה' אחד ושמו אחד»**.

his last years. Strangely enough, the Kabbalah which was one of the most peculiar Jewish domains of literary creation, turned in its exoterical and speculative form into a problem for Jewish theology.

Kabbalah became suspect at the beginnings of the 17th century⁸³; authors like R. Yehudah del Bene or R. Azariah Figo were reticent towards the esoteric lore. Their contemporary, R. Yehudah Arie of Modena was much more explicit; he launched the fiercest attack on Kabbalah even composed by a Jewish Rabbi; one of the most important arguments against the cultivation of Kabbalah among the Jews, was the assertion that it served as a powerful instrument in the hands of Christians, in their attempts to convert Jews⁸⁴; time and again Modena points out that Christians interpret Kabbalistic concepts for Christological purposes. However, the historical aspect of Christian missionary usage of Kabbalah is only one of the dangers of Kabbalah. Modena was aware of the fascination of the literature of Christian Kabbalah in his own entourage. His most talented student, R. Yoseph Hamez, delved not only in the study of Jewish Kabbalah, a turn Modena was not able to stop; he became interested also in Pico della Mirandola's works. The spectre of apostasy out of mystical reason became one major drive which urges Modena's criticism of Kabbalah. Interestingly enough, Hamiz was, at least in the first steps of his study of Kabbalah, interested in Abulafian mysticism⁸⁵, which combines Maimonidean philosophy with mystical linguistics, and in Jewish philosophical treatises. He asserted, as he reported to his master, that every Kabbalistic concept can be explained philosophically. It seems probable, therefore, that there is some affinity between Hamez's interest in Christian Kabbalah and his indication that he can expose Kabbalah philosophically.

This alleged affinity can be the result of the perception that Kabbalah is a kind of *philosophia perennis* which was transmitted by the Jewish authorities like Jeremiah or R. Simeon the Just, to Greek philosophers⁸⁶. But, Modena continues, this assumption is absurd since there is a clear-cut interdiction to revealing Jewish secrets to Gentiles and it is inconceivable that the famous figures mentioned in this context would flagrantly transgress this interdiction⁸⁷.

⁸³ On the desire to use Kabbalah to promote conversion, see the bibliography referred to in K. R. Stow, *The Burning of the Talmud in 1553 in the light of 16th Century Catholic Attitudes toward the Talmud*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 34 (1977), p. 457, n. 42; IDEL, *Differing Conceptions*, nn. 127, 141.

⁸⁴ *Ari Nobem*, p. 96. See IDEL, *Differing Conceptions*, n. 152.

⁸⁵ See M. IDEL, *Abraham Abulafia's Works and Doctrines* (Ph. D. Thesis, Jerusalem 1976), pp. 31-32 [Hebrew].

⁸⁶ The relations between the perception of Kabbalah as an ancient Jewish lore and the concepts of *philosophia perennis* or *prisca theologia* is an important problem which deserves a separate study; see C. SCHMITT, *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Firenze 1970, pp. 211-236, esp. p. 227, n. 49.

⁸⁷ On the whole question, see IDEL, *Differing Conceptions*, par. C.

The truth is the very opposite to the assertion of the philosophical Kabbalist. Greek lore is not the result of the influence of Jewish mysticism but vice-versa: Kabbalah emerged, according to Modena, as a result of the impact of medieval neoplatonic philosophy on Jews⁸⁸. Therefore the similarity between Kabbalah and alien culture is not the effect of the dissemination of Jewish lore among the Gentile nations, but the import of alien thought into Judaism, an import which, in Modena's opinion, has pernicious consequences. Therefore, the working hypothesis of the philosophical Kabbalah, that it may use alien sources in order to faithfully interpret Kabbalah, is employed by Modena in order to combat the authenticity of Kabbalah as a Jewish lore.

9. The findings of the previous discussion may enable us to draw certain conclusions about the nature of Kabbalah in Italy in the period analyzed, as well as on the character of Jewish culture in general.

a) There was an overt predilection among Italian Jewry towards a speculative perception of Kabbalah. This tendency is prominent in comparison with the contemporary Jewish thought in Germany, Poland and Palestine⁸⁹, therein the speculative elements stem from the Italian soil.

b) This predilection is the result of the combination of earlier elements, which were formulated at the end of the 15th century in Northern Italy, with a predisposition of Italian Jews to accept achievements of Renaissance culture⁹⁰. It is worth stressing that whereas at the end of the 15th century Jews contributed substantially to the formation of certain concepts important for the general Renaissance: Alemanno's view of Kabbalistic magic or Leone Ebreo's concept of love, after the middle of the 16th century, Jewish thought became more passive and considerably moulded by the more powerful Christian culture: the works of Azariah de' Rossi, Yehudah Moscato or Abraham Portaleone testify for this process. As Kabbalists del Medigo, Yagel or Herrera are examples of a compre-

⁸⁸ This statement holds also in connection with earlier stages of Italian Kabbalah; see IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations*, pp. 188-189.

⁸⁹ Compare the anti-rationalistic outburst of R. J. ASHKENAZI, *The Tanna of Safed*; cfr. G. SCHOLEM, *New Information on R. Joseph Ashkenazi, the «Tanna» of Safed*, in «Tarbiz», 28 (1959), pp. 59-89, 201-235, esp. pp. 85-88 [Hebrew]; M. IDEL, *Inquires into the Doctrine of Sefer ha-Meshiv*, in «Sefunot», n. s., 2, XVII (1983), pp. 232-243 [Hebrew].

⁹⁰ See M. SHULVASS, *The Knowledge of Antiquity among the Italian Jews of the Renaissance*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», (1948), pp. 291-299; his conclusion (p. 299) is fairly presenting the situation in the baroque period, «... the Jews, did not get totally absorbed in the pursuits of the Renaissance, as did certain parts of the Christian population... they only adopted the culture of the Renaissance in a 'moderate' form». See also, A. ALTMANN, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hano-ver-London 1981, pp. 97-118.

hensive process of a large scale acculturation of Renaissance culture. This process, which was limited to elitistic circles « shines with its maximum brilliance, at the moment when it attempts to die »⁹¹.

c) This view of Italian Kabbalists runs against the description of Jewish Italian thought as basically anti-rationalistic, as Isaac Barzilai attempted to show⁹².

⁹¹ Cfr. R. BARTHES, *Writing Degree Zero*, Boston 1967, p. 38.

⁹² The dichotomy between Kabbalists, who are described as « representatives of a 'spiritual asceticism' » and Renaissance Jews, labelled as « immoral licentiousness » espoused by I. BARZILAY, *Yoseph Shlomo Delmedigo*, p. 231, is an oversimplification of the more complex situation at the end of the 16th century in Italy. Kabbalah and Kabbalists were instrumental in introducing alien elements, mostly renaissancian, into Jewish theology, whereas non-Kabbalists, such as Figo, tried to limit the infiltration of alien concepts into Jewish thought. The tension between a more conservative Judaism and a more open one has to be found, even among various types of Kabbalists.

BAROQUE TRENDS IN ITALIAN HEBREW POETRY AS REFLECTED IN AN UNKNOWN GENRE

Hebrew poetry flourished in Italy for more than a thousand years, longer than in any other country¹. From the 10th to the 12th century it followed the classical Palestinian *piyyut* of the Byzantine period; from the middle of the 12th to the end of the 13th century it came under the influence of the famed Hebrew literary school of Spain; and from about 1300 to 1850 or even later it combined Hebrew-Spanish traditions with new elements which it adapted from Italian literature at its various stages. Thus the third period of Hebrew poetry in Italy also was the longest and most varied. However, since Immanuel of Rome, Dante's contemporary, was the first and probably the most famous author who combined Hebrew literary traditions and Italian

Abbreviations:

<i>Bodl.</i>	= <i>The Bodleian Library</i> , Oxford.
<i>BM</i>	= <i>British Museum</i> (= <i>British Library</i>), London.
<i>EH</i>	= <i>Portugees Israëlietisch Seminarium Ets Haim</i> , Amsterdam.
<i>Ginzburg</i>	= <i>The Ginzburg Collection, Lenin Library</i> , Moscow.
<i>Isr. Mus.</i>	= <i>The Israel Museum</i> , Jerusalem.
<i>JNL</i>	= <i>Jewish National and University Library</i> , Jerusalem.
<i>JTS</i>	= <i>Jewish Theological Seminary</i> , New York [unless otherwise stated, <i>Italian Broad-sides, Occasional Poems</i> , vols. 1-5; Mic 9027].
<i>Kaufmann</i>	= <i>David Kaufmann Collection, Bibliotheca Academiae Hungaricae Scientiarum</i> , Budapest.
<i>Mantova</i>	= <i>Comunità Israelitica</i> , Mantova.
<i>Nabon</i>	= <i>S. Umberto Nabon Collection, Tempio Italiano</i> , Jerusalem.
<i>Ros.</i>	= <i>Bibliotheca Rosenthaliana, Universiteits-Bibliotheek</i> , Amsterdam.
<i>Roth</i>	= <i>Cecil Roth Collection, The Brotherton Library</i> , Leeds University.
<i>Strasb.</i>	= <i>Bibliothèque Nationale et Universitaire</i> , Strasbourg.
<i>Verona</i>	= <i>Biblioteca Comunale</i> , Verona.

¹ J. SCHIRMANN's *Mivhar haš-širah ha-ivrit be-Italia*, Berlin 1935, still the best and most comprehensive anthology of Hebrew poetry in Italy, begins with a famous 'seliḥa' by Šefatya bar Amittai (died 886) and concludes with two sonnets on Herzl's death in 1904 and the Russian-Japanese war in 1905 by Yitzḥaq Vittorio Castiglioni (died 1911).

literary innovations, scholars have often tended to oversimplify the subsequent history of this synthesis and considered all Italian elements in Hebrew poetry as belonging to the early Renaissance. This fallacy has been pointed out by Jefim Haim Schirmann and Joseph Sermoneta, who rightly claimed that this poetry reflected consecutive trends and schools in Italian literature: the early and high Renaissance, the Baroque period, and the Arcadia². Hebrew sonnets written in about 1300 by Immanuel of Rome differ from those written around 1640 by the brothers Frances just as any Italian sonnets of the «dolce stil novo» differed from those of the Marinismo. Evidently such differences were general and affected the very choice of forms, genres, style and ideas, as well as poetic theory, though the theory did not always keep pace with the practice. Hebrew treatises on prosody and poetics preceding Šamuel Archivolti's *Arugat ha-Bossem* (Venice 1602) did not yet acknowledge Renaissance Italian forms which at the time had already been used in Hebrew poetry³; but Immanuel Frances, in his treatise *Metek Sefatayim* (1678) not only presented these forms by their Italian names (*sonetto*, *ottava*, *canzone*, etc.) but gave them Hebrew names in order to fully integrate them. Moreover he encouraged his fellow-poets to use various post-biblical layers of Hebrew, in direct opposition to the medieval norm of biblical purism, and advocated the Baroque concept of 'acutezza', wit (which he termed 'ḥarifut') as the very essence of poetry⁴. Indeed 'ḥarifut' was the mainspring of ingenious conceits which abound in his own poetry, that of his brother Jacob, their friend Moses Zacut and others. Less than fifty years after Frances' book, Moses Haim Luzzatto (Ramḥat) in his treatise *Lešon Limmudim* (1724 and 1727)⁵ already advocated neo-classical concepts, balance, harmony and decorum, which he realized in his own poems and plays.

Yet periodization is more complex than that, each stage being affected by both diachronic and synchronic factors. A strictly parallel development between the two literatures was anyway precluded by the inherent differences not only

² J. SCHIRMANN, *Mivḥar haš-širah ha'ivrit be-Italia*, Berlin 1935, introduction, as well as in various lectures; more explicitly, J. B. SERMONETA, *Šne Širei Ḥatunah le-Ribbi Ya'acov Yosef Caivano*, in *Scritti in Memoria di Enzo Sereni*, Gerusalemme 1970, Parte Ebraica, pp. 182-212 (see especially pp. 193-195, notes 18-21).

³ S. ARCHIVOLTI, *'Arugat ha-Bossem*, Venice 1602, f. 119a was probably the first to include a Hebrew sonnet (his own) in a theoretical treatise. The form had been known long before in Hebrew: Immanuel of Rome, around 1300, introduced 38 Hebrew sonnets into his *Maḥbarot* (thus Hebrew was the first language, after Italian in which sonnets were written). Archivolti did not mention other Italian forms which had been adapted by 1600.

⁴ The book survived in manuscript and was first edited by H. Brody, Cracow 1892. The various Italian forms, on pp. 48-53; the 'ḥarifut' principle, p. 53. See also J. B. SERMONETA, *Šne Širei...* cit.; D. PAGIS, *Ḥidduš u-Massoret*, Jerusalem 1976, pp. 251 ff., 276 ff.

⁵ M. H. LUZZATTO, *Lešon Limmudim* ('Version A'), first printed 1727, latest edition by A. M. HABERMANN; Tel Aviv 1950. *Lešon Limmudim* ('Version B'), in manuscript written 1724 and suppressed; ed. A. M. HABERMANN, Tel Aviv 1951.

in language, but also in the stylistic traditions, religious life, and social standing of the respective audiences. Hebrew poets who followed Italian models (and in the 17th century also Spanish models of the *siglo de oro*) produced adaptations, not imitations, and always blended influence with their own tradition. They were fully aware of this synthesis and quite early acclaimed it as an important literary and social end⁶. However, they did not always follow the latest trends and occasionally adapted earlier Italian forms or genres which were already considered obsolete in their original sphere. Conversely, Hebrew Renaissance and Baroque poets, though inspired by both innovation and tradition, occasionally produced genres or sub-genres with completely new patterns which nevertheless reflected the general trend of their period. Such an innovation could subsequently establish a tradition of its own and prolong its existence unchanged, though not unchallenged, after it had become an anachronism.

This paper deals with a striking (though hitherto unknown) example of such complexities: a peculiar sub-genre of literary Hebrew riddles which first appeared around 1645 in Italy (probably Venice) and shortly afterwards in Spanish-Jewish circles in Amsterdam, and soon became a literary fashion in those two prominent centres of Baroque Hebrew poetry. These riddles had a peculiar pattern, headed by an enigmatic picture and comprising a long and intricate Hebrew poem with concealed Italian or Spanish key-words and many other encoding devices. By their complex structure and ingenious conceits, the emblem-riddles at their emergence were a typically baroque or even mannerist product, yet they were still in vogue during the Arcadia period and even later. It was only after 1850 that they disappeared from the literary scene, falling into utter oblivion. For almost two centuries, however, they enjoyed a prominent status and were the core of riddling contests held at weddings and various other occasions, some within the Jewish 'academies' in Italy and Holland. New emblematic riddles were specially composed for every contest, printed as broadsides (*fogli volanti*) or copied in manuscripts to be distributed before the ceremony. We shall later return to their social and cultural role; first we must deal, however briefly, with their specific textual traits, their complex structure and style.

Each of these peculiar riddles held at least two disparate sections. The first, an enigmatic picture (or a short verbal description of it) was known by the technical term 'šurat ha-ḥidah' צורת החידה (or similarly 'šiuṛ ha-ḥidah' ציור החידה), the riddle's picture, or image. Its graphic media varied. In broadsides it usually was an etching, woodcut or blockprint; in manuscripts, a drawing, watercolour or collage⁷. Authors who reprinted their riddles in their

⁶ For example Moses Rieti, in the opening verses to his *Miqdaš Me'at* (written 1415-1416), ed. J. GOLDENTHAL, Wien 1851.

⁷ Examples of graphic media used for the 'šurah' in riddles. *Pen and ink drawings*, e.g. JNL, ARC 4° 1537, 2: 18; *Roth*, Ms. 103, f. 45b; *Roth*, Ms. 115, f. 3B, f. C4 and more in

collected works sometimes replaced the original etching or drawing by a cheaper and simpler medium (e.g. a blockprint) or even by a verbal description of the picture⁸. For similar financial and technical constraints authors would use a description even at the outset, in the original edition, but still call it 'šurat ha-ḥidah'. Indeed the graphic medium, though visually effective, was of secondary importance to its specific purpose; namely to conceal the riddle's subject while presenting clues needed for the riddle's solution, such as encoded icons, symbols alluding to the shape of letters or to their numerical value, and usually a combination of several devices.

In Italian and Spanish treatises Jewish writers variously translated the term 'šurat ha-ḥidah' by descriptive phrases such as 'figura dell'enimma' (Sp. 'figura del enigma') and by terms borrowed from other genres which were not proper riddles: 'emblema', 'impresa', or the Spanish 'jeroglyfico'⁹. In English Philip Sarchi, an apostate Italian Jew, wrote that in these Hebrew riddles '...the object... ought to be pointed out by an emblem, and accompanied by a motto alluding to it'¹⁰. Others, like Anania Hai Coen, though writing in Italian, simply referred to the 'šurat ha-ḥidah' by its Hebrew name, even in Hebrew script¹¹. The absence of a fixed foreign term for this device seems to suggest

this and other collections. *Watercolours, coloured collages, mixed media*, e.g. JNL, L 904; EH, Ms. 47 B 26, f. 129 ff. (coloured collages by David Franco Mendes), *Isr. Mus.*, Ms. 177/64 (watercolour on parchment). *Etchings, blockprints, woodcuts* in dozens of broadsides for riddling contests, for example JTS, Mic 9027, vols. 1-5; later collected in books, e.g. I. RICCHI, *Adderet Eliyahu*, Livorno 1742, ff. 49b-59b. YOSEF YA'ACOV = GIUSEPPE TIVOLI, *Divre Sir, Carmi Ebraico-Italiani*, Padova 1831, pp. 22-36.

⁸ Three examples: 1) IMMANUEL RICCHI, *Hen bi ke-met*; in the first edition (1734, a broadside, JNL, L 904, coloured, and elsewhere) the šurah is a delicate etching; in the second edition (1742, in Ricchi's book *Adderet Eliyahu*, Livorno 1742, f. 53 b) it is a simpler woodcut depicting the same enigmatic scene. 2) AVRAHAM ŠALOM, *Mispar šemi*: first edition (single manuscript sheets for the contest) pen-and-ink (JNL, ARC 4° 1537, 2:7); second edition, in print, a verbal description of the picture (in Šalom's book *Ya'ar Avšalom*, Padova 1855, p. 10). 3) YOSEF HAIM HAK-KOHN = GIUSEPPE VITA SACERDOTE, *Aḥim šelošab*: in manuscripts, the šurah is a description in Hebrew and Italian (e.g. 'due navi in burrasca di mare'; Verona, Ms. Ebr. 1682 busta 48/8); in the broadside printed for the contest, it is a detailed etching of the scene (JTS, vol. 2, no. 32). There are many other instances of such changes.

⁹ Examples of non-Hebrew terms for the 'šurah' used by Jewish writers. 'Figura dell'enigma': LEON VITA LUZZATTO, in a trilingual booklet, *Debil Fatiga*, Amsterdam 1734, p. 6 [in Italian], p. 15 [in Spanish]. GIUSEPPE SACERDOTE, Verona, Ms. Ebr. 68/8; ANANIA COEN, *Saggio di eloquenza ebraica*, Parte I, Firenze 1827, pp. 86-87. 'Impresa dell'enimma': AZARIA LEVI, JTS, vol. 2, no. 40. 'Hieroglyphico': MIGUEL DE BARRIOS, *Enigma del Principio*, *Academia de los Floridos*, Memoria [booklet bound in several of his compilations, e.g. *Estrella de Jacob*, Amsterdam 1686, p. 161].

¹⁰ P. SARCHI, *An Essay on Hebrew Poetry, Ancient and Modern*, London 1824, p. 132.

¹¹ A. COEN, *Saggio...* cit., p. 87 (note 9 above): '...un Emblema o distico e talvolta l'uno e l'altro, e chiamasi צוֹרֵת הַחֵידָה, ossia figura dell'Enimma'.

that the 'šurah' had no counterpart in riddles written in other languages, although it had indirect sources, as we shall see.

The second main section of the emblem-riddles (as we shall call this sub-genre) was the 'body', an enigmatic poem in strict metre and rhyme, occasionally in the medieval monorhymed pattern of Hebrew-Spanish provenance, and more often in an Italian form adapted to Hebrew: *terza rima*, *ottava rima*, *sonetto*, *quartina* etc. This section, whose length varied but could expand to some 200 lines, was a dramatic monologue in which the riddle's subject, personified, cryptically described itself in paradoxical imagery and other devices. In most cases the structure comprised not only the obligatory 'šurah' and 'body' but additional sections as well. Those had their own technical terms: 'motto', 'mafteah' (= key), 'pitron ha-ḥidah' (= the riddle's solution, in fact also an enigmatic part which had to be decoded, resulting in 'the solution to the riddle's solution', 'pitron le-pitron ha-ḥidah')¹². Since each of these sections could be written in a different rhyme-scheme, structures of mammoth proportions sometimes emerged, for example, sestines, octaves, sonnets, quatrains, and passages in rhymed or simple prose, headed by a picture, all in one riddle. The structural complexity was further emphasized by the typographical lay-out of the broadside; thus, the various sections would be headed by sub-titles in bold print stating their technical names¹³.

But it was of course the semantic complexity which presented the main challenge to the participants of the riddling contests. While the riddle's subject was often simple and traditional (silk, wheat, honour, love) and occasionally more learned or esoteric (the parabola, white as a mystical colour, the air as 'element'), the encoding technique was always highly sophisticated. The clues referred to virtually unlimited frames of reference: the Bible, Talmudic

¹² Examples: Motto (Italian sub-title of the encoded Hebrew Section), Yešayah, 'Yeš li korvah' (*Isr. Mus.*, Ms 177/64). 'Pitron ha-ḥidah', 'Peruš le-pitron ha-ḥidah' (both titles for encoded Hebrew sections; the actual 'pitron', i.e. solution, is given separately): Yosef Šiprut de Gabbay, 'Af ki ani' (broadside bound in *EH*, Ms 47 B 26, p. 163). 'Mafteah' is a very frequent term for an encoded section attached to the šurah.

¹³ Examples of complex structures: MOSES ZACUT, *Ille met anokbi*, written in Venice, April 1650: motto, first 'šurah' and body, second 'šurah' and body, enigmatic epilogue — in couplets, quatrains, and sestines (*Kaufmann*, Ms. 459, p. 207). YOAV DATILO ALMAGIA, *Ani domem*, with author's explication poem, Pesaro, approx. 1750: several sections — in prose, couplets, and *terza rima* (*Roth*, Ms. 119, f. 37b-41a). AŠER VITERBO, *Ma lakh dod*: introduction, double 'mafteah', triple motto, triple 'šurah', body and encoded epilogue — in rhymed prose, simple prose, quatrains, and a *sonetto caudato* with unusual rhymes (in his *Minḥa Ḥadashah*, Venice 1748, pp. 10-14). YOSEF ŠIPRUT DE GABBAY, *Haskel ba-amrai*, written in Amsterdam for David Franco Mendes' wedding: opening poem concerning the riddle, 'šurah', body comprising three dramatic monologues, encoded 'pitron', and poetic reply (not solution) by 'a group of poets' — in quatrains, prose, sonnets, with distinctive sub-titles (*JTS*, uncatalogued broadside).

literature, classical mythology, baroque heraldry, music, alchemy, astrology, later also astronomy, chemistry, meteorology and other sciences, and at most times the Cabbala; several authors (including the first, Moses Zacut, to whom we shall return) were noted cabbalists. Even more striking than the vast body of knowledge alluded to were the encoding techniques. Many of the devices were traditional and had individually been used in earlier Hebrew riddles: paradoxical imagery, meta-linguistic puns, letter combinations (anagrams, logogryphs, palindromes, 'notarikon') or the numerical value of letters ('gimatria' and its special variations such as 'kolél' or 'millui'). But whereas older Hebrew riddles relied on a single device or on very few, each emblem-riddle combined many if not most of such devices into unexpected patterns; moreover, it added novel devices, structural (and in themselves complex) like the *ṣurah*, as well as semantic. The most conspicuous among the novel semantic devices was called 'ha-lo'ez' **הלוֹעֵז** (= the foreign language word). This was a pun based on bi-lingual homonyms and synonyms: the key-word denoting the riddle's solution was inserted in the Hebrew text of the 'body' in Italian (or Spanish) translation, but disguised as *another* Hebrew word which happened to sound like it. For example, the solution *Abvah* (love) could be alluded to by the Hebrew phrase *Amor amarti kan* (literally: indeed here I said...), with the pun on AMOR. The 'lo'ez' could also be split and its syllables dispersed among several Hebrew words: *Nes po zoreah* (literally: a miracle here shines), alludes to '..s..po..so', *sposo*, bridegroom; or: *kallah al hammittah* (literally: a bride on the bed) alludes to *calamita*, magnet; and there were even stranger combinations. To further complicate matters the 'lo'ez' keyword could itself be omitted from the text and only alluded to by means of an additional pun. On the other hand, a sense of fair play obliged the authors to assist the reader (but also to tease him even more) by revealing to him the approximate hiding place of this device; within the relevant passage they would insert the technical term 'lo'ez' as a referential word; for example, *Amor amarti le-'am lo'ez* (= indeed I said to a foreign people) would imply that the foreign 'lo'ez' keyword should be looked for in that passage. Some emblem-riddles contained several such keywords, in different languages, and accordingly polyglot clues. For example, an 18th century Venetian author used Italian, Spanish, French, German and Aramaic keywords, all in one and the same Hebrew emblem-riddle ¹⁴.

¹⁴ Rafael Yehiel Sanguinetti, in his emblem-riddle *Qore yedidi*, before 1750, included in a Manuscripts collection of his poems (*Osef Hakkesil*, BM, Add. 27, 178, f. 52a). The solution (*water*) is suggested by Hebrew words or syllables suggesting the sound of: *acqua, agua, Wasser, eau, maya* (Aramaic) as well as the Hebrew *mayim* in disguise. This example is the more remarkable since Sanguinetti, after having completed the riddle on 'water', attempted to change the solution, while preserving the entire given text, in order to confuse the participants at the contest. The new solution ('heart') was now suggested by other clues among which were Hebrew words which happened to be

Paradoxically, as it were, the 'lo'ez', the non Hebrew keyword as a riddling device, was probably a specifically Hebrew invention. It had a general European background in the polyglot editions of sacred and secular writings, and the various macaronic mannerist works of that period (sonnets composed in three languages, etc.). Hebrew literature, too, had known various kinds of macaronic poetry since the Middle Ages, and later even developed a most ingenious device of simultaneous bi-lingual texts, i.e. a poem whose sound-combinations could be understood both in Hebrew and in Italian (though in each language in a different sense), like Leone Modena's dirge beginning « Qinnah shemor... » with the paralled sound pattern in Italian: « Chi nasce, muor... »¹⁵. Such mannerisms were used in other literatures, too. And yet the 'lo'ez' as an encoding device appears in Hebrew emblem-riddles only (except for three, in Italian, Spanish and Portuguese respectively, all by Jewish authors who used Hebrew keywords, a sort of inverted 'lo'ez')¹⁶. The device seems to have had no counterpart in Italian, Spanish or other European enigmas. Jewish Italian writers referred to it not by a technical term but by descriptive phrases such 'paronomasia maccheronica'; or 'la parola ebraica che espresso il soggetto con voce italiana'¹⁷; Sarchi described it in English thus: « the object of the riddle... is... to be named somewhere in the body of the poem both in Hebrew and in Italian; yet the writer is allowed to conceal these words as artfully as he can or pleases »¹⁸. Again, as with the *ṣurah*, the absence of a fixed Italian, Spanish or English term of the 'lo'ez' may suggest that it was an original encoding device.

What, then, was the origin of this sub-genre? In its genre affiliations, it had several direct and indirect sources:

a) Hebrew literary riddles preceding it, and written during the Middle Ages or the Renaissance (in Spain, 11th to 14th century, in Italy, between

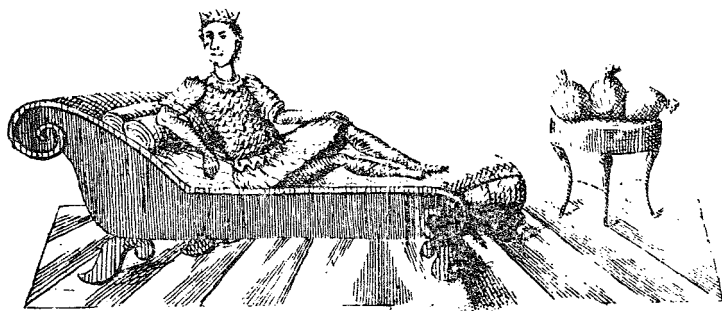
included in the text, and were now elevated into *lo'ez* words, because they sounded like: *cuore, cor, Herz, coeur*. In other emblem-riddles, too, Sanguinetti used polyglot 'lo'ez' (e.g. *Avi ke-is, ibid.*, f. 23 a).

¹⁵ The latest edition in Y. A. MODENA, *Leqet Ketavim*, ed. PENINA NAVEH, Jerusalem 1968, pp. 25-26. This poem (and similar devices, like bi-lingual echo-rhymes) inspired other simultaneously bilingual poems, by Moses Catalano, Selomo Oliveyra, Ephraim Luzatto and others. Some are still in manuscripts (e.g. *EH*, Ms. 47 D 15, *EH*, Ms. 47 B 26, etc.).

¹⁶ BONDÌ VALVASON, « Donna infelice... »; in a broadside dated 9 dic. 1647, also containing a Hebrew emblem-riddle and various Hebrew and Italian poems (*JTS*, vol. 5). MIGUEL DE BARRIOS, « Enigma del Principio: No via... Hieroglyphico, una rosa en la boca de un Hebreo », *Academia de los Floridos* (see end of note 9). Anonymous, « O Barbaro que sego sendo Hebreo » (portuguese version of a Hebrew riddle with 'lo'ez', both on the same page: *EH*, Ms. 47 B 26, p. 141).

¹⁷ 'Paronomasia', etc., GIUSEPPE TIVOLI, *Divre* (see end of note 7), p. 30; 'con voce' etc., A. COEN, *Saggio...* cited.

¹⁸ P. SARCHI, *An Essay...* cit., p. 132.

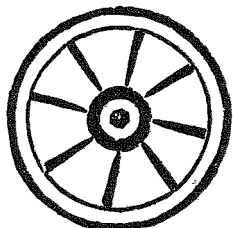


צורת החידה

יד כל ב

חידה

צורת מחיקה



גלגל הוא שחזור:



משרתי לך יוריה
זקטן הוא במחזות

צורת החידה



the 12th and the early 17th century)¹⁹, yet these were usually shorter and always simpler and had no disparate sections, and of course no 'šurah' or 'lo'ez'.

b) the great number of Italian and Spanish literary riddles during the Baroque period, yet these usually were uniform poems (enigmatic sonnets, octaves, etc.) without complex structure, and, as far as I could ascertain, did not use enigmatic pictures such as the šurah-section; the pictorial riddles of the period, mainly the rebus, included no poem or scarcely any other text, except the sentence they encoded.

c) several genres of the late Renaissance and the Baroque which combined symbolic pictures and short texts, sometimes in poetic form, such as the emblems, then in vogue, the *imprese* and the Spanish *jeroglíficos*. All could have inspired the šurah-section, yet they were not themselves riddles and posed no challenge of decoding; their text (besides being short, unlike the 'body' of emblem-riddles) served to elucidate the emblematic picture, rather than obscure it further.

d) polyglot trends in Baroque literature and in Hebrew poetry of the time, including special devices such as simultaneous bilingual texts, which could have inspired the 'lo'ez'; yet these served to enhance the effect of a continuous correspondence between languages, openly and ingeniously represented, whereas the 'lo'ez' was an encoding device that concealed the keyword, the riddle's solution, somewhere in the Hebrew text.

All these possible sources, then, could explain only the *separate* elements in this peculiar sub-genre, not its overall structure and encoding techniques. For these I could find no close parallels.

It is then most probable that the emblem-riddles were an original novel composition which, though using several sources, selected only a few elements from each and combined them into a novel pattern. The first emblem-riddles emerged between 1645 and 1650 in Venice and Amsterdam and seem to have been invented by a prominent man who was active in both these centres: Moses Zacut, the scholar, Cabbalist, poet and playwright. Born in Amsterdam in a Jewish-Spanish milieu, Zacut studied Cabbala in Poland and around 1645 settled in Italy. He served as rabbi in Venice and then Mantua where he died in 1698. Although he was influential in many fields including poetry, only part of his literary work has been published: the play *Yesod 'Olam*, the long dramatic poem *Tofté Arukh*²⁰, and a collection of his devotional poems. Most

¹⁹ Long poetic Hebrew riddles — in medieval Spain, by Yehuda ha-Levi, Abraham Ibn Ezra and others; in Italy previous to the emblem-riddles, for example by Yerahmiel ha-Yerahmeli (12th century, *Bodl.*, Ms. 2079/9, f. 53a-55b), Giuseppe Concio (16th - early 17th century; *Strasb.*, Ms. heb 115, f. 12 ff.).

²⁰ On the Spanish Baroque elements in his dramatic works see Professor Sierra's article in this volume (pp. 279-293).

of his secular and occasional poems are still in manuscript only; among them are 17 long poetic riddles, all headed by a *šurah*-section and some with 'lo'ez' (in Spanish keywords which were close to the Italian)²¹. Zacut probably invented the main novel devices ('*šurah*' and 'lo'ez'), and others.

He was also the first to give them their technical terms²². It was only after he had settled in Italy, around 1645, that emblem-riddles first appeared. In 1650 Jacob Frances already emulated Zacut as a prominent author of contrived riddles²³. The fashion soon spread. In 1678 Immanuel Frances, Jacob's brother, while discussing the literary riddle in general, gave only two examples, both emblem-riddles of his own²⁴. From 1652 onwards, Salomon de Oliveyra in Amsterdam composed typical emblem-riddles some of which he included in his Biblical story *Ayelet Abavim* (Amsterdam 1667) making special mention of their *šurah* device²⁵. Shortly after that Miguel (Daniel Levi) de Barrios composed several such riddles in Spanish; one, with Hebrew keywords (a sort of inverted 'lo'ez'), in honour of a '*hatan Bereshit*' in 1684, was posed and solved in the Jewish-Spanish *Academia de los floridos*²⁶. In 1724 Moses Haim Luzzatto (Ramhal) in his *Leshon Limmudim* described the Hebrew riddle as a genre (in more detail than any other genre, including drama!) but focused on that particular sub-genre which contained '*surah*' and 'lo'ez'²⁷. In Holland, where the '*surah*' was obligatory but the 'lo'ez' was rarely used, the fashion was reinvigorated by Hebrew poets from Italy who composed, for Jewish notables in Amsterdam, emblem riddles with 'lo'ez' keywords valid in both Italian and Spanish. David Franco Mendes in 1734 collected some of these and others in a special volume, adding beautiful graphic '*šurot*' of his own making, mainly coloured collages²⁸. In fact, many prominent Hebrew poets in Italy and Holland

²¹ Zacut's emblem-riddles in autograph: Kaufmann, Ms. 459, pp. 200-213, and in other manuscripts, copied by Italian Jewish scribes. In his riddle about the sun (*ibid.*, p. 203) he declares that the 'lo'ez' is 'Sefardi', Spanish (an allusion to *sol* by a complex pun, the fifth sound in the musical scale do-sol).

²² Such as the '*Kasdi*' (an Aramaic key-word similar to the lo'ez) or the '*Yvri*' (the Hebrew key-word, i.e. the solution, but disguised as a referential word, and yet alluded to by the technical term '*Yvri*' which also appears in the text).

²³ YA'AKOV FRANCES, *Kol Šire*, ed. PENINA NAVEH, p. 267. In the editor's opinion he refers to Zacut's enigmatic style in general; it is however quite clear that he specifically refers Zacut's peculiar riddles. The terminus *ad quem* 1650 emerges from various other sources.

²⁴ IMMANUEL FRANCES, *Meteq Sefatayim*, ed. H. BRODY, Cracow 1892, pp. 54-58 (see also note 4).

²⁵ fo. 15 a-18 b. Other, earlier, emblem-riddles (dated from 1651 on) he included in his poetics *Šaršot Gavlut* (Amsterdam 1665), f. 47 b-50 a.

²⁶ See end of note 9.

²⁷ M. H. LUZZATTO, *Lešon Limmudim*, 'Version B'... cit., pp. 146-147.

²⁸ In his *Emeq baš-širim* (EH, Ms 47 B 26, calligraphy and graphics in 1734). In this manuscript he also included several printed broadsides with emblem-riddles which Italian authors (I. Ricchi, S. Calimani, Leon Vita Luzzatto) composed for weddings in Amsterdam (*ibid.*, pp. 156, 158, 164).

from 1650 onwards tried their hand at emblem-riddles with complex patterns. Among these were in the 17th century, apart from Zacut himself, Bondi Valvason (as early as 1647)²⁹, Salomon Oliveyra and Immanuel Frances; in the 18th century, Moses Haim Luzzatto and others of his family (his brother Leon Vita, later the poets Ephraim and Yiṣḥak), Moses David Valle, Mattitia Nissim (Donato) Terni, Simon Calimani, Isaia Romanin, Immanuel Ricchi, Samson Pincherle, Jacob (Dattilo) Almagià, Menahem Navarra, David Franco Mendes; in the 19th century, poets from the Almanzi family, Abraham Shalom, S. D. Luzzatto, Rahel Morpurgo, Giuseppe Tivoli, and since the beginning of the vogue, also lesser known poets as well as scores of occasional versifiers.

Indeed the literary quality of emblem-riddles was very uneven and could not have been the mainspring for this fashion. It was rather their social function which ensured their long-lived popularity. Thus this obscure sub-genre, long forgotten, acquires some importance in both literary history and literary theory, and obliges us to make a short digression.

It has not always been made clear that the essence of the riddle as a literary *genre* (comprising several sub-genres) lies in the reciprocal affinity of two conditions, each obligatory but none in itself sufficient: one condition is the partial obscurity of the riddle's text (partial since the text must contain clues for a logical solution); the other condition is the specific social function of this obscurity: the 'riddler' (in 'learned' literature he is often the author himself; in folk-literature he is a tradent or adapter) poses a direct challenge to the 'ridlee', i.e. that reader or listener who accepts the challenge. They enter a game with set rules. The 'riddler' is obliged to be fair, i.e. to pose a true and appropriate riddle, balanced between obscurity and lucidity to enable both the challenge and a reasonable solution. The 'ridlee' is required not only to solve the riddle, but also to proclaim its solution and explicate its clue according to the author's intention³⁰. This proclamation, the proof of his understanding, is essential. Whenever a reader or listener accepts the challenge and thus becomes a 'ridlee', there evolves a 'riddling situation'. This may take several forms, such as a public contest, in which the author (as

²⁹ See note 16.

³⁰ The assumption is that each literary riddle has only a single correct solution, the one intended by the author. This is not necessarily so in folk-riddles, which (being short and providing few clues) may be open to several solutions; they also have no known author and are often changed by tradents. In literary riddles, the author's intention (accepted as the only correct solution) touches upon a general and much disputed hermeneutical issue (the 'Intentional Fallacy'), which cannot be dealt with here. Concerning the obviously literary, learned, emblem-riddles, the author's intention, revealed by the author himself at the ceremony, was the sole criterion for all contestants. The author's obligation to present an adequate, solvable, riddle was explicitly stated by M. H. LUZZATTO, *Leṣon Limmudim* 'Version A'... cit., pp. 144-145, A. COEN, *Saggio*... cit., pp. 87-88, and various 'Avvisi alli spiegatori' (see below, note 35).

riddler) may be present, or a seemingly private situation, where a solitary reader enters a battle of wits with an author who is physically absent (and perhaps long dead) but is still present *qua* riddler. It is the riddling situation, the game of this particular challenge, which essentially distinguishes a true riddle from other genres. These may also be phrased obscurely like riddles; but only the riddle requires the active participation of the reader; he must prove his understanding and supply the keyword which resolves the tension by completing and elucidating the riddler's text.

The social implications of riddling have mainly been studied in the realm of the folk riddle, not in that of the 'learned' literary enigma, which has usually been described as just an obscure text. But it turns out, that here, too, riddling is an essential condition of the genre, although in different circumstances which demand special attention.

This fact, which has been largely overlooked, is particularly clear in the long forgotten emblem-riddles. They most certainly belong to 'learned' literature, yet their social function and riddling situation are clear and moreover well documented in dedications, sets of rules, memoirs, theoretical treatises, critiques, and apologetics, as well as in the 'body' of the riddles themselves. In this as in other respects they are unique among Hebrew literary riddles and (at least as a large group) quite prominent even among literary riddles in other languages. Each and every emblem-riddle was composed for a special occasion in honour of the author's friends or sponsors. Most were for weddings (allegedly in the tradition of Samson's riddle which he posed at his wedding, *Judges* 14: 12), others for the 'Brith Millah', for feasts such as Simhat Torah (for example in honour of 'ḥatan Torah' or 'ḥatan Bereshith'), and for sheer enjoyment in private circles, such as the 'academies'. But all these riddles had detailed dedications and other laudatory sections which explicitly mentioned the friend's or sponsor's name.

From this point of view the emblem-riddles reflected a general trend: the Hebrew poets in Italy and Holland during the 17th and 18th centuries tended more and more to produce occasional pieces, epithalamiums, dirges, eulogies and others that centered on personal or social events. Indeed, emblem-riddles and individually addressed wedding poems were often presented together³¹. But among all other incidental pieces, the emblem-riddles enjoyed a special status as a genre, since as we saw before, they presented a challenge involving a public competition held in the sponsor's honour. Copies of the riddle would be handed out a week or so before the contest, to allow the

³¹ Thus already in the first dated example I could find: a broadside from Venice dated 1647 (above, note 16) with five pieces by Bondi Valvason in Hebrew and Italian (including two emblem-riddles) all for to the same wedding. Later such sequels were often expanded and comprised entire booklets for weddings (e.g. those by Leon Vita Luzzatto and Ašer Viterbo, above notes 9 and 13), or various celebrations at the literary academies in Livorno, Verona, Amsterdam and elsewhere.

participants to prepare a detailed explication, which they would submit in writing or read out loud at the ceremony. The author (called *autore* in the rules written in Italian, and in Hebrew *meḥid*, the riddler) would then read his own explication, which was binding³², and the judges would then decide the winner (*spiegatore*, *maggid*, the solver, the Hebrew term derived from the story of Samson's riddle) and allot him a prize (*perás*, premio), namely an elegant hat, a set of silver spoons and such, and of course the prestige that went with it³³. The explications of the author and some of the participants were sometimes presented in metre and rhyme; thus there developed and additional genre, the 'explication poem', often presented as a witty bilingual text³⁴. A wealth of evidence concerning the riddling situation is to be found in the detailed dedication to the riddles, as well as in the explications, the 'explication poems' and other auxiliary texts. Several manuscripts and printend broadsides contain specific rules for the ceremony, sometimes written in both Italian and Hebrew (*Avvisi alli spiegatori dell'enimma*; *Azharot el meggide ha-ḥidah*) and stating, for example, that the explanation must include the 'surah', the 'lo'ez' and some other devices, that it must conform to the intention of the author, and that it must be submitted before the first explanation is being read aloud, somewhat in the manner of 'rien ne va plus' at roulette³⁵.

The social function of Hebrew emblem-riddles, as well as their structure, was also discussed in two or three theoretical treatises, as late as 1824 in English, by Philip Sarchi, and 1827, in greater detail, in Italian by Anania Coen³⁶; both described the riddling competitions at Jewish weddings in Italy as a still living tradition, whose cultural importance Coen extolled. He also wryly remarked that the antagonism the emblem-riddles occasionally aroused was mainly due to the fact that many readers were unable to solve them³⁷.

This matter, however, went deeper; the fashion as a whole was by then rapidly declining. It had become an anachronism even before. During the

³² See above.

³³ For example, silver: *Mantova*, broadside no. 21; elegant hats: *EH*, Ms. 47 B 26, p. 140; M. DE BARRIOS, *Enigma del Principio...* cit., A. COEN, *Saggio...* cit., p. 86 and others.

³⁴ Explication poems by the authors and solvers of emblem-riddles, e.g. I. FRANCES, *Meteq Sefatayim*, p. 54 (possibly the first). YOAB DATTOLO ALMAGIÀ, *Roth*, Ms. 119, fo. 38a-41a (long poem in *terza rima*). S.D. LUZZATTO, *Autobiografia*, Padova 1882, pp. 76-77 (triple tri-lingual explication poem). G. TIVOLI, *Sonetti Maccheronici, Originale e Traduzione, in spiegazione del precedente Enimma...* *Drive Sir*, pp. 30-31 (see end of note 7).

³⁵ *Avvisi* in various formulations: *Verona*, Ms. Ebr 68/8; *JTS*, vol. 2, no. 32 and *ibid.*, several uncatalogued broadsides; *JNL*, L 2162; *Mantova*, no. 218 and others.

³⁶ P. SARCHI, *An Essay...* cit.; A. COEN, *Saggio...* cited. In 1831, Tivoli still lavishly reprinted, as a matter of course, emblem-riddles and explication poems in his *Divre Sir*.

³⁷ A. COEN, *ibidem*.

18th century, while other Hebrew literary genres in Italy acquired a Neo-Classical character compatible with the Arcadia school, the emblem-riddles retained their baroque complexity and even increased it. In about 1760 Rabbi Menahem Navarra (Noveira) of Verona, an enthusiastic author and solver of emblem-riddles, complained of a growing indifference to this genre, which he ardently defended; he considered it as eminently suited to the 'mitzvah' of bringing joy to the wedding feast, and in addition sharpening the wits of the audience³⁸. Navarra and other authors (among them the graceful Joab Dattilo Almagià) pledged to curb the excesses of obscurity and artificiality³⁹. Such 'Apologies of Enigmas' could no longer appease Neo-Classical critics. Later in the 18th century the learned Benedetto Frizzi though praising the (mainly Neo-Classical) poems of Simone Calimani, took exception to his emblem-riddles as being full of 'confused ideas'⁴⁰. The impact of such criticism was not immediate, and the fashion continued into the early 19th century, witnessed, as we saw, by Coen and Sarchi, and documented by broadsides and manuscripts.

Samuel David Luzzatto (Šadal) gave a detailed personal account of its late stage in his Hebrew memoirs and his Italian autobiography. In 1818, when he was a timid youth of eighteen, his father urged him to enter society by participating in a riddling contest at a local wedding, and brought him a copy of the enigma, which as usual had been handed out in advance. Šadal who at first refused, considering the matter 'a waste of time', later yielded, and solved the enigma. He explicated it in three languages, a sonnet in Hebrew and sestines in Italian and French, in which he acclaimed the author, Lustro Sabson Pincherle, as the New Samson, and himself as the new Oedipus ('novello Edipo'). The tri-lingual explication-poem impressed the learned audience and in his own opinion paved Šadal's literary career⁴¹.

The last dated emblem-riddle I could find also happened to be related to Šadal; it was composed for his second wedding in 1852 by his cousin, the well-known poetess Raḥel Morpurgo⁴². But by then the fashion had already declined in the wake of new trends, especially Haskala poetry from other centres. The Hebrew emblem-riddles vanished from the literary scene.

They were also ignored or misunderstood in literary research. At the turn of the century, Steinschneider chanced upon some broadsides with the sub-title 'šurat ha-ḥidah', but apparently thought this a reference to the poem's form (rather than the enigma's picture) and wondered whether this 'form'

³⁸ In Roth, Ms. 102, f. 22 a.

³⁹ Navarra, *ibid.*, and Almagià in his explication poem (above, n. 34) and others.

⁴⁰ B. FRIZZI, *Elogio dei Rabbini Simone Calimani e Giacobbe Saravale*, in *Elogio del Rabino Abram Abenezra*, Trieste 1791, pp. 57-58.

⁴¹ In Hebrew 'Toledot Šadal', *Ha-maggid*, vol. 7 (1863), no. 4, p. 29, and no. 8, p. 61. In Italian in his *Autobiografia* (see note 34), pp. 76-77.

⁴² 'Al ha gaḥon' (1852) in *Ugav Raḥel*, Cracow 1892, pp. 67-68.

was of Italian origin⁴³. It was not until 1930 that J. Schirmann in a short note explained the terms 'šurat ha-ḥidah' and 'lo'ez', relying on Ramḥal's description in the early (and then still unpublished) version of his poetics⁴⁴. Benhamin Klar later used the relevant passage in this poetics to solve two difficult emblem-riddles written by Ramḥal himself⁴⁵. J. Tishby and M. Benayahu, each in a separate study dealing with a third emblem-riddle by Ramḥal, also took recourse to this passage⁴⁶. Other scholars who overlooked it and misunderstood terms like 'lo'ez' went astray and arrived at some strange conclusions. As for the origin of riddles with 'šurah' and 'lo'ez' next to nothing was known; the invention was attributed to Ramḥal. All in all, only Ramḥal's three extant emblem-riddles have been closely studied.

Research in various libraries has made it possible for me to collect some three hundred emblem-riddles and 'solution-poems' — thousands of lines, the work of dozen of authors — apart from commentaries, apologetics, sets of rules, theoretical descriptions and other writings pertaining to this peculiar sub-genre between 1650 and 1850. They had gathered dust in manuscripts, broadsides and neglected books⁴⁷.

The oblivion into which the emblem-riddles had fallen could serve as an illustration of conflicting elements: the relative tenacity of Baroque trends within a confined area, as opposed to, and finally conquered by, the changes in literary taste. As we saw, the emblem-riddles are still of some importance for both the history and the theory of literature. But in their own right, too, they are an interesting, at times even fascinating, phenomenon whose literary implications have yet to be studied⁴⁸.

⁴³ M. STEINSCHNEIDER, *Die italienische Literatur der Juden* in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XLII (1898), p. 421; Id., *Rangstreitliteratur*, Wien 1908, pp. 79-80.

⁴⁴ J. H. SCHIRMANN, 'Rätsel', *Jüdisches Lexikon*, IV, 1930, col. 1252-1253.

⁴⁵ In: M. H. LUZZATTO, *Sefer Haš-širim*, ed. S. GINZBURG and B. KLAR, Jerusalem-Tel Aviv 1945, pp. 45 ff.

⁴⁶ M. BENAYAHU, *Šire huppah ḥadashim le-Ramḥal*, in «Hasifrut», 7, no. 24 (1977), pp. 92-99; I. TISHBY, *Širim u-piyyutim migginze R. Moše Ḥaim Luzzatto*, in «Molad», 7, no. 37-38 (1976), pp. 346-372.

⁴⁷ I gratefully acknowledge the help of the libraries mentioned above and of other libraries and research institutes. The full list will be given elsewhere, see next note.

⁴⁸ For a detailed though still preliminary report on the history and style of this sub-genre see my study *Al Sod Hatum* (a supplement issue of «Tarbiz», Jerusalem, due to appear during 1985). For a discussion of the theory mentioned here, see my *The Literary Riddle. A Proposed Genre Model* (a forthcoming article in «Ha-Sifrut / Literature», Tel Aviv).

SERGIO J. SIERRA

LO JESSÒD 'OLÀM
(" IL PILASTRO SU CUI POGGIA IL MONDO ")
E L'OPERA POETICA DI MOSHÈH ZACÙT

Moshèh Haijm Luzzatto (RaM. Hà.L.) definì M. Zacùt « gran luce divina » e « colui che sta a capo dei poeti ». Più di cent'anni dopo, Shemu'el David Luzzatto, nell'introduzione al *Maḥazòr benè Roma*, lo chiama « poeta insigne e vigoroso »¹. Eppure questo poeta, che con il dramma biblico ebbe il merito di inaugurare un genere nuovo nella letteratura ebraica, non ha ancora avuto da parte degli studiosi di questa disciplina il riconoscimento che gli spetta.

La poesia dello Zacùt si propone e si esprime essenzialmente in due generi: la poesia sacra e il dramma; soprattutto su quest'ultimo tema si soffermerà la mia relazione.

Nato ad Amsterdam, forse nel 1610 (secondo S. Melkmann; secondo altri tra il 1620 e il 1625) Zacùt apparteneva ad una famiglia profuga dal Portogallo². In Olanda ricevette i fondamenti della sua istruzione ed acquistò una profonda cultura ebraica; nei circoli intellettuali ebraici di Amsterdam venne per la prima volta a contatto con la scienza esoterica dell'ebraismo: la Cabbalàh. La sua conoscenza dei testi cabbalistici si ampliò in conseguenza di un periodo di studi trascorso in Polonia; a Poznań studiò con Rabbì Ishàq Levì e Rabbì Shabbetai Spitel. Ventenne lo troviamo a Venezia, dove fu allievo di Biniamìn Levì, uno scolaro del noto cabbalista di Sàfed, Rabbì Haijm Vitàl. Lo Zacùt esercitò per lunghi anni l'attività rabbinica a Venezia e poi, dal 1673, a Mantova, dove morì nel 1697. Ebbe numerosi allievi e lasciò tracce della sua feconda attività non soltanto nel campo delle lettere, ma anche in quello del diritto ebraico (*halakhàh*) e della mistica.

¹ S. D. LUZZATTO, *Maḥazòr benè Roma*, I, Livorno 1856, p. 18.

² Per un primo orientamento sulla biografia dello Zacùt, cfr. l'introduzione di A. BERLINER al *Jessòd 'Olàm* (v. nota seguente), e la voce *Zacùt*, *Moses ben Mordekhài*, in *Encyclopaedia Judaica*, XVI, Jerusalem 1972, coll. 906-909.

Tra le opere poetiche di Moshèh Zacùt, oltre ad una abbondante raccolta di poesie, figurano lo *Jessòd 'Olàm* (« Il fondamento, o il pilastro su cui poggia il mondo »), e il *Toftè 'Arùkh* (« L'inferno preparato »), due drammi che videro la luce postumi, il primo nel 1874³, e il secondo nel 1715⁴, anche se, a giudicare dal numero dei manoscritti in circolazione, queste opere dovevano aver avuto una certa diffusione, particolarmente tra gli ebrei d'Italia.

Zacùt ebbe una solida cultura generale e classica: ne è prova il lungo dramma biblico, lo *Jessòd 'Olàm*, opera quasi certamente giovanile, piena di reminiscenze letterarie⁵. Lo *Jessòd 'Olàm* appartiene a quei casi di produzione letteraria, molto rari nella letteratura ebraica, che erano destinati ad essere letti in pubblico, più che portati sulla scena. Non andrà infatti dimenticato che la rappresentazione teatrale viene giudicata negativamente nel *Talmùd* e nel *Midràsh*, e lo Zacùt, esperto come era nella *halakhàh*, non poteva non essere al corrente sull'opinione che, a questo proposito, era stata espressa dai Maestri e dai Rabbini. In effetti lo *Jessòd 'Olàm* ha la struttura di un dramma; l'opera, seppure incompleta, testimonia sulle contraddizioni in cui si trovava l'autore, un uomo profondamente religioso, che diede coerentemente prova di un modo di vita fedele all'ortodossia ed alle concezioni fondamentali e tradizionali dell'ebraismo. Comunque questo ed altri problemi storico-letterari affiorano dall'esame delle opere poetiche dello Zacùt, e ad ognuno di essi andrebbe dedicato uno studio apposito.

Jessòd 'Olàm.

Il titolo dell'opera è attinto ad un versetto tratto dal testo biblico: « l'empio è come un turbine che passa, (ed ecco) non è più, mentre il giusto è come un pilastro, stabile per l'eternità... »⁶. Il protagonista del dramma è Abramo, e l'autore intende esaltarne la figura morale, quella del *Patriarca*, che nella

³ *Jessòd 'Olàm, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebraischer Sprache, von M. Zacùt, zum ersten Male nach drei Handschriften edirt von Dr. A. Berliner*, Berlin 1874. Nello stesso anno lo *Jessòd 'Olàm* fu pubblicato a Livorno da D. Maroni.

⁴ M. ZACÙT, *Toftè 'Arùkh*, Venezia 5475 [1715]. Il *Toftè 'Arùkh* fu ristampato, sempre a Venezia, nel 1744, insieme a *Il paradiso apparecchiato*, di Ja'aqòv Olmo; nel 1777 fu stampato a Metz per la terza volta con una versione tedesca in caratteri ebraici. Del *Toftè 'Arùkh* abbiamo due versioni italiane, una in versi di S.I. Luzzati (*L'inferno preparato*, Torino 1819); l'altra in prosa di C. Foà, *Toftè gnarùch, ossia il castigo dei reprobì, Poema ebraico del secolo XVII, di Mosè Zacùt*, Finale Emilia 1901.

⁵ Agli ebrei italiani non era sconosciuta l'attività teatrale; a Mantova, Jehudàh Sommo Portaleone compose la prima commedia in ebraico, e in molte comunità si tenevano rappresentazioni giocose in occasione del Purim. Sull'argomento cfr. J. SCHIRMANN, *Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama*, II, Jerusalem 1979 [in ebraico], p. 150 e note. Lo Schirmann suppone che anche lo *Jessòd 'Olàm* fosse un dramma destinato ad essere rappresentato o letto in occasione del Purim.

⁶ *Proverbi*, cap. 10, versetto 25.

tradizione biblica e post-biblica era inteso come il prototipo del 'Giusto', lo *Šaddiq*. Secondo il Talmùd⁷, il *Giusto*, con la sua autorità morale contribuisce all'equilibrio cosmico, « facendo da contrappeso » all'operato del mondo intero; una valutazione analoga del *Giusto* compare nello *Zòhar*⁸. Anche la tradizione filosofica ebraica ha recepito il motivo del *Giusto*, e Mosè Maimonide nella *Guida dei Perplexi* e nel *Mishnè Torah* definisce Abramo quale *Šaddiq*⁹.

Per sviluppare il concetto di *Giusto*, lo Zacùt trovò abbondante materiale nella letteratura midrashica, i cui autori avevano ampliato ed arricchito di numerosi particolari la vicenda biblica di Abramo. Il dramma ha inizio con il noto racconto di « *Abramo che distrugge gli idoli* », quando era ancora nella casa del padre Tèrah¹⁰. Come conseguenza dell'alterco avuto col padre, Abramo viene consegnato a Nimròd, re di Babilonia; il fatto permetterà a Zacùt di trasferire lo svolgimento del dramma al palazzo reale e, contemporaneamente, di sfruttare un altro *midràsh*, non meno famoso, quello di Abramo che, rifiutandosi di adorare Nimròd, gli idoli, il cielo e la luna, per punizione, viene gettato nella fornace ardente, dopo essere stato torturato dai servi del re¹¹. Qui si verifica il miracolo: gli angeli scendono dal cielo e salvano Abramo, mentre il popolo applaude e tripudia, ringraziando l'Altissimo.

Nello svolgimento del dramma compaiono altri personaggi: Sarà, moglie di Abramo, Tèrah, che finirà per pentirsi, Malkàh e Lòt, figlio di Haràn, fratello del Patriarca; Haràn, pur avendo riconosciuto il Dio Unico, non riesce a salvarsi. Solo Naḥòr, il secondo fratello di Abramo, non è disposto ad unirsi al gruppo familiare dei credenti in un Dio immateriale.

La personalità di Abramo assume un aspetto eroico: Abramo è il giusto che fonda la storia ebraica e che si presenta come l'antesignano di una grande idea per la cui diffusione e affermazione sarebbe stato necessario un impegno continuo ed una fede certa. Come opportunamente nota J. Melkmann¹², al quale si deve lo studio più esauriente sullo *Jessod 'Olàm*, nel drammatizzare la figura

⁷ Talmùd Babilonese, trattato Sanhedrìn, f. 103 a.

⁸ J. TISHBY, *The Wisdom of the Zòhar (Mišnàt ha-Zòhar)* [in ebraico] II, Jerusalem 1961, p. 653.

⁹ RABBÈNU MOSHÈ BEN MAIMON, *Mishnè Torah, Sèfer Ha-Madà, Hilkòt 'ovedè kokhavim*, capp. 1-2; *Morè Nevukhim*, parte terza, cap. 29.

¹⁰ *Midràsh Bereshit Rabbà*, ed. J. THEODOR-CH. ALBEK, reprint Jerusalem 1965, vol. I, cap. 38, pp. 362-363. Abramo, lasciato solo dal padre nel negozio paterno, dove questi vendeva idoli, spezza tutte le statue, meno una a cui pone un bastone in mano. Al ritorno di Tèrah, per giustificarsi, sostiene che l'idolo più grande aveva ucciso tutti gli altri per impadronirsi dell'offerta portata da una vecchia. Così riesce a porre in ridicolo l'idolatria.

¹¹ *Bereshit Rabbà*'... cit., pp. 363-364. Nel dramma dello Zacùt, Abramo tiene un lunghissimo discorso per convincere Nimròd sulla superiorità della fede nel Dio Unico e spirituale rispetto al paganesimo.

¹² J. MELKMANN, *Il dramma « Jessod 'Olàm » di Rabbì Moshèh Zacùt*, in « Sefunòt ». X (1966), pp. 299-333 [in ebraico].

di Abramo, lo Zacùt, più che sulla valutazione « mistica » del personaggio, ne fonda il carattere sulla definizione di Mosè Maimonide, che gli dà l'appellativo di « colonna del mondo ».

La personalità e l'operato del Patriarca acquistano un sapore razionale e un valore esemplare, rappresentando simultaneamente il fondamento monoteistico su cui poggia l'ebraismo.

Valida — a mio avviso — anche l'altra ipotesi, suggerita dal Melkmann, che nel dramma dello Zacùt ritrova la struttura del dramma classico, caratteristico del gusto letterario dell'epoca, dramma che richiedeva un intreccio assai semplice, volto a coinvolgere personaggi già famosi, eroi ben noti ai lettori e agli spettatori. Lo Zacùt, pur servendosi di tutti i temi biblici ed haggadici relativi ad Abramo, ne utilizza gli elementi fondamentali, riducendo l'intreccio e l'azione a quella semplicità e linearità che erano richieste dal dramma classico¹³, e le vicende storiche di Abramo non vengono usate per indulgere ad azioni sceniche spettacolari. Fenomeno questo molto comune nei drammi religiosi del Cinquecento, in cui — grazie alla rappresentazione di scene ardite — si cercava di raggiungere effetti scenici particolarmente drammatici, quali le torture inflitte ai martiri, il rogo, il taglio della testa etc., espedienti diretti ad impressionare e a far fremere il pubblico.

Ma, d'altro canto, è difficile poter dimostrare che la struttura dello *Jessòd 'Olàm* presenti una affinità con il dramma classico, anche perché l'opera è rimasta incompiuta; comunque la valutazione del Melkmann è abbastanza plausibile, avendo questi messo in rilievo l'ispirazione fondamentalmente classica dell'opera.

Secondo A. Berliner, che nel 1874 pubblicò per la prima volta il dramma¹⁴, lo Zacùt scrisse lo *Jessòd 'Olàm* per esaltare il martirio subito ai suoi tempi dai marrani spagnoli. L'opinione del Berliner venne respinta dal Melkmann, che la qualificava come « impregnata di quell'atmosfera romantica di cui è circondata la storiografia sui marrani »¹⁵. Melkmann, per spiegare la motivazione del dramma, propone una ipotesi apparentemente ingegnosa, basata sull'analisi sistematica del testo; lo *Jessòd 'Olàm* avrebbe dovuto costituire una risposta alle obiezioni che Uri'el da Costa aveva formulato contro la teoria della sopravvivenza dell'anima individuale¹⁶. L'ipotesi del Melkmann mi sembra tortuosa: se Zacùt, all'epoca in cui scrisse il dramma, non aveva ancora familiarità con i circoli dei mistici ebrei suoi contemporanei, ma si presentava come ideologicamente aperto a concezioni razionalistiche, non c'è ragione di ritrovare nello

¹³ Nello *Jessòd 'Olàm* gran parte dell'azione si svolge fuori della scena: l'imprigionamento di Abramo e il giudizio che termina col verdetto che lo condanna ad essere gettato nella fornace vengono soltanto narrati.

¹⁴ *Jessòd 'Olàm...* cit., p. XXIV.

¹⁵ J. MELKMANN, *Il dramma...* cit., pp. 331-332.

¹⁶ *Ibidem*.

Jessod 'Olàm il riflesso di una polemica che — tutto sommato — era di una portata molto limitata. Ben maggiore era l'eco della tragedia dei marrani bruciati sui roghi dell'Inquisizione! Ripetendo il racconto di Abramo uscito indenne dalla fornace ardente, lo Zacùt esalta sì la fermezza della fede e la disposizione al sacrificio del padre del Giudaismo, ma ne connette la figura anche con l'intervento miracoloso dell'Eterno. L'opera assume dunque un valore emblematico di conferma della fede nel perenne intervento divino, e di risposta alle tristi vicende della storia contemporanea dell'autore. Il dramma dello Zacùt ebbe dunque lo scopo di esaltare le ragioni ideali di un martirio, e di gloriare chi l'aveva affrontato con fermezza. Abramo è il martire perseguitato e torturato contro il quale vengono esercitate tutte le violenze, ma è anche il protagonista vittorioso di una lotta eroica per la fede. Poteva ben essere proposto come esempio ai marrani e ai profughi scampati agli *auto da fé*, e a quanti avevano assistito alla loro tragedia; esempio che, grazie alla fermezza nella fede e alla forza d'animo del loro antico progenitore, poteva rincuorarli ed incoraggiarli a restare nell'ebraismo.

Sull'epoca ed il luogo di composizione dello *Jessod 'Olàm* mancano dati certi: nel frontespizio dell'opera si dichiara che fu composto quando l'autore era ancora in età giovanile¹⁷; l'ipotesi può essere corroborata dallo stile che, rispetto a quello del *Toftè 'Arùkh* è acerbo e immaturo. E ancora: manca nel dramma l'elemento cabbalistico e misticheggiante, mentre è ben evidente la formazione classica dell'autore, e la diretta influenza formale che ebbero su di lui i modelli spagnoli e italiani. Quindi, pur considerando che Moshèh Zacùt già in gioventù si era occupato di Qabbalàh (e per approfondire questa disciplina si era recato in Polonia), ci sembra probabile che lo *Jessod 'Olàm* sia stato composto prima del 1640, cioè prima dell'arrivo dell'autore a Venezia.

Per quanto riguarda la metrica, J. Schirmann, in uno studio su una opera teatrale ancora inedita, lo *Hammòn Hogghèg* (*Il popolo in festa*, che altri attribuiscono alla Zacùt), nota la dipendenza del nostro autore dalla rima classica, diffusa tra gli ebrei di Spagna; questa, a sua volta, era fondata sui metri arabi. Ma, accanto a questa base classica e « conservatrice », troveremo forme metriche, versi e strofe mutuati alla poesia spagnola e italiana, come i sonetti, l'ottava rima e le *redondillas*, care quest'ultime agli scrittori spagnoli del Seicento¹⁸. Né sarà da escludere un tentativo da parte di Zacùt di imitazione del teatro spagnolo delle origini, fondato sull'alternanza di battute, analoghe per contenuto, fra i due personaggi che dialogano sulla scena¹⁹.

¹⁷ *Jessod 'Olàm*... cit., frontespizio: *Jessod 'Olàm... Hibberò bijmè baharùtò* (= nei giorni della sua gioventù) *ba-Ràv Rabbi Moshèh Zacùt*.

¹⁸ Schirmann analizza lo *Hammòn Hogghèg* (il manoscritto è conservato nel fondo ebraico della Biblioteca di Stato di Francoforte), in *Studies*... cit., pp. 139-160. Per le *redondillas* cfr. *ibid.*, pp. 129, 142 e nota 8.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 139-153.

Come dicemmo, il dramma resta mutilo e s'interrompe nel bel mezzo di un sonetto che non permette di arguire nulla sulla conclusione. Lo Schirmann, fondandosi sul gran numero di personaggi che compaiono nell'opera, ipotizza che Zacùt doveva averne scritto una seconda parte non pervenutaci²⁰.

Le composizioni poetiche a carattere religioso.

Moshèh Zacùt s'interessò di poesia profana: i suoi componimenti dovrebbero essere raccolti in un manoscritto autografo conservato nel fondo Kaufmann, a Budapest, manoscritto che non ho potuto esaminare. Secondo quanto riferisce J. Schirmann, il codice conterebbe diverse poesie di occasione e alcuni sonetti, nei quali è avvertita l'influenza del barocco italiano e spagnolo²¹.

Ma la parte migliore della produzione poetica dello Zacùt è costituita dalle cosiddette « poesie di carattere sacro » (*shirè qòdesh*). L'autore volle dare espressione alle sofferenze del popolo ebraico e all'intenso desiderio di redenzione che ne ha accompagnato le vicende storiche.

Dotato di profondo sentimento religioso, che spesso si innalza a toni di autentica poesia, lo Zacùt compose lo 'Èlef 'Alafim (« Le mille migliaia »): lunga composizione liturgica in lode dell'Eterno, i cui versi iniziano tutti con la prima lettera dell'alfabeto (*àlef*)²²; un *Tiqqùn Haşòt*²³: lettura liturgica per la notte del digiuno di 'Av (pregevoli le 'elegie', tra cui la ben nota 'Arìm *be-qolì bikhijàh*, 'ez'àq *be-ta'anià*); una raccolta di poesie, che fu pubblicata per interessamento di Mosè Raffaele Ottolenghi, con dedica al « Sinior Angelo de David Fano ». La raccolta, dal titolo *Hèn qòl hadàsh* (*Ecco, una voce nuova: parafrasi ironica del noto versetto dell'Ecclesiaste: nihil novi sub sole*), vide la luce ad Amsterdam nel 1713²⁴.

I temi fondamentali dei *pijutim* di Zacùt sono costantemente centrati sul concetto della divinità, sull'essenza del popolo ebraico e sulla sua redenzione. Scopo dell'autore era l'aggiungere la propria voce a quella degli autori di composizioni liturgiche, che davano sfogo al loro sentimento religioso in circostanze particolari, soprattutto durante le « veglie di studio » a sapore mistico, che si tenevano la notte della Pentecoste e l'ultimo giorno della festa delle Capanne (*Oshì 'a-nà' Rabbà*)²⁵. Frequenti in queste composizioni i giochi

²⁰ *Ibid.*, p. 147. Lo Schirmann propone questa ipotesi in base alla succitata analisi dello *Hammon Hoghbègh*, che è, come dicevamo, ancora inedito.

²¹ J. SCHIRMANN, *Studies...* cit., p. 127, nota 3.

²² Pubblicata per la prima volta nel *Kèrem Hèmed*, vol. IV, 1839, p. 59. Cfr. anche *Iggheròt ha-Re-Me-Z*, Livorno 5540 [1780], ff. 83 r-87 v, e E. LIZER, *'Amudè 'Avodàh*, New York 1965, p. 216.

²³ *Sèder Tiqqùn Haşòt*, Venezia 1704 [e poi più volte a Venezia, a Mantova e a Livorno].

²⁴ *Hèn kòl hadàsh*, ed. M.R. OTTOLENGHI, Amsterdam 1713 (*Kislèv* 5473).

²⁵ G. SCHOLEM, *La Kabbalà e il suo simbolismo*, Torino 1980, p. 188.

di parole che, attribuendo un secondo senso al vocabolo, inserivano nella frase intenzioni e significati cabbalistici. In questo senso l'operato dello Zacùt costituisce un contributo fondamentale alla formazione del formulario di preghiere che era in uso tra alcune cerchie di cabbalisti; tra l'altro queste composizioni erano destinate alla collettività e, probabilmente, venivano recitate in coro.

Tra le tematiche di questa produzione ricorre ancora una volta quella dello *Šaddiq*, il Giusto²⁶: lo Zacùt, rifacendosi all'insegnamento dello *Zòhar*, tesse le lodi di quanti sono solleciti nel frequentare la Sinagoga; costoro, acquistando un merito particolare, riescono ad elevarsi e a raggiungere il grado degli *Šaddiqim*, dei Giusti. L'elevare ringraziamenti a Dio, grazie alla lettura di una composizione preparata *ad hoc*, diviene prerogativa dello *Šaddiq*, che di conseguenza andrà considerato come « colui su cui poggia l'universo », grado mistico che fu raggiunto dai Patriarchi, da Giuseppe e da Mosè.

In altre composizioni — sempre in poesia — lo Zacùt introduce motivi che ci riconducono alla dottrina cabbalistica di Isacco Luria: prima della Creazione, nell'infinità atemporale del Cosmo si venne a creare una frattura che ebbe come conseguenza lo *šimšum* (lett.: contrazione), il « ritirarsi » di Dio nello sconosciuto recesso di se stesso, e nel « celarsi del Suo Volto », che ha cessato temporaneamente di volgersi verso l'umanità.

Compito del credente e dell'orante sarà il colmare la frattura creatasi tra Dio e le creature:

אל מסתתר נא העתר גל מחביון הודך עליון
הדר עושה תורת משה וזכות חפז אל עם אביון
ניר למשיח יזהיר ורחך שדי שובה נא אל ציון
חוש אב נורא כי אז נאמרה כהפוך לטוב החדש אב
כי נגרשנו כי נגזרנו יתומים היינו אין אב

« Dio che ti celi, deh! Ti prego, rivela
dal nascondiglio la Tua eccelsa maestà.
Sei Colui che crei la gloria; ricerca, o Dio, la legge di Mosè
e il merito di un popolo misero.
La luce del Tuo Unto risplenda del Tuo splendore.
Onnipotente, torna a Sion!
Affrettati o Padre,
nel tramutare in bene il mese di Av, e allora diremo,
« fummo cacciati e distrutti,
divenimmo orfani senza padre »²⁷.

²⁶ Per la tematica dello *Šaddiq* nella *Cabbalàh*, cfr. J. LIBES, *Šaddiq Jessod 'Olàm*, in « Dà 'at. Journal of Jewish Philosophy and Kabbalàh », I (1978), pp. 120-173, II-III (1979), pp. 159-173.

²⁷ *Tiqqum Hašòt*, Livorno 1797: dalla elegia *bodì nehepàkh* dello Zacùt, f. 142 a (strofa n. 11).

E ancora:

אל אל גדול יודו פלאו בורא עולמו ומלאו
הסועד בחסד כסאו כי כן הוא ראשית דרכי אל
בלבוש נאור אור הופיע ויוו ליראיו הצניע

A Dio grande, sia reso omaggio, al Suo miracolo,
Creò il mondo con quanto c'è dentro
Sostiene pietosamente il Suo trono
Così è l'inizio della via del Signore:
con una veste di splendore allora apparve una luce,
ma la vivida luce nascose a coloro che lo temono²⁸.

Dio rivela i suoi segreti, riversando la sua luce su coloro che gli sono vicini: di qui quindi la grande importanza attribuita alla preghiera nel processo di redenzione cosmica, data l'azione diretta che la preghiera opera sui mondi spirituali che stanno tra l'*En Sòf* (l'infinità Divina) e il mondo terrestre:

הנה חברי אחרי יחישו
הודך ושאלתם לך יגישו
דינם לאור הוצא ובכותר
תפתח ופי יגיד תהלתך

Ecco i miei compagni,
dietro di me si affrettino
il ringraziamento a Te e la loro preghiera
a Te presentino,
assolvili nel giudizio
e per Tuo merito
schiudi la mia bocca, che narrerà la Tua lode²⁹.

Il motivo della luce riservata ai Giusti torna in altri versi:

יושב שמים ישפיע ויו פניו בקהל בניו
אור הגנוז חיש יופיע כאשר קים לאמוניו

Colui che siede in cielo verserà
lo splendore del Suo volto sulla assemblea dei Suoi figli.
La luce nascosta splenderà presto
come promise ai Suoi fedeli³⁰.

²⁸ *Seliḥot le-Ashmòreṭ ha-bòqer, keṭi minhàg Sefaràd*, Venezia 5495 [1735], f. 49 v (strofa n. 1).

²⁹ *Seliḥot*... cit., (dal pijùt: 'El ha'amèš ruḥi), f. 53 a (strofa n. 2).

³⁰ *Seliḥot*... cit., (dal pijùt: 'El na'or ḥàj mejuḥàd), f. 50 v (strofa n. 5).

למיחלי חסדו ננו מאור טובו מאיר כוהר עלי הרים
ויו שדי

Per chi spera nella Sua grazia
tenne in serbo la luce della Sua bontà
Come splendore su di me, illumina
i monti e gli animali dei campi ³¹.

La luna, col suo calare e col suo crescere, fino a colmarsi, simboleggia, anzi sta ad indicare il processo cosmico che si effettua nella *Shekkinàh*, la « Presenza » divina, anch'essa destinata a un esilio (il *calare* della luna) e a una redenzione (il suo crescere ed il suo colmarsi). La *Shekkinàh* è la « sacra luna », che è stata privata della luce primigenia e condannata ad un esilio cosmico. Alla fine dei giorni, riacquisterà la sua completezza e diverrà grande come il sole ³².

בזכות יעקב ישפיע לזקניו ויו מיקרו
זהר סהר יפריע כי לא יגיה אורו
גם החרם ישקיע לא יאיר כל חמתו

Per merito di Giacobbe riversa
sui Suoi Anziani lo Splendore della Sua Preziosità;
Egli diminuisce lo splendore della luna
perché non dia la sua luce.
Anche il sole tramonterà
e non darà luce tutto il suo astro ³³.

La poesia del Toftè 'Arùkh.

L'opera in cui lo Zacùt rivela maturità poetica e capacità di elaborazione drammatica e dove, grazie anche a una approfondita analisi psicologica del personaggio principale del dramma, raggiunge una indubbia perfezione artistica,

³¹ *Seliḥòt*... cit., p. 1 b.

³² Il tema della « riduzione » della luna viene mutuato al *Talmùd* (*Talmùd Babilonese*, trattato *Hullin*, f. 60 b). Originariamente, al momento della creazione, Dio aveva creato due « luminari » d'identico splendore e grandezza. Ma, essendosi la luna lamentata « perché è impossibile che due re regnino sotto il segno di una sola corona », Dio stesso la punì menomandone la luminosità. Più tardi, nella letteratura mistica, la luna divenne simbolo dell'esilio della *Shekkinàh*. Solo nei giorni del Messia la luna riacquisterà l'antica grandezza.

³³ *Seliḥòt*... cit. (dal pijùt: 'Or bòqer izràḥi shèmesb), f. 56 a (strofa n. 4).

è il *Toftè* 'Arùkh (« L'Inferno esposto » o « L'Inferno apparecchiato »)³⁴. Il titolo dell'opera è ricavato da un versetto del profeta Isaia: « il Toftè è pronto già da ieri »³⁵. Quindi l'uomo, il peccatore — in un certo senso — prepara da se stesso, durante la vita, il proprio inferno. E lo Zacùt, con il suo dramma, intende rappresentare la condizione del peccatore, nell'inferno, dopo la morte.

Due i personaggi principali del dramma: uno è il peccatore, che agisce e domina nella prima parte, l'altro è il *mashhùt*, il « demone distruttore », che nella seconda parte fa eco al monologo e alle considerazioni del peccatore.

Il peccatore si desta, senza rendersi conto di essere morto. Al momento del risveglio, nell'affiorare dei ricordi, il dannato si ritrova disteso, ma non si accorge della condizione in cui si trova. È il momento precedente a quello della realtà vera: in un lungo monologo egli deride i medici che torturano il malato e lo spogliano dei beni. Poi il dannato grida chiamando invano i familiari, e irosamente, maledicendo la vita, attende la morte e, con essa, la liberazione dal dolore. Ed ecco una voce forte lo impaurisce, il peccatore viene fatto consapevole della sua condizione di trapassato.

Mentre la bara scende all'inferno, agli occhi del morto appare una visione spaventosa: lo *She'òl* con le sue bolgie e i suoi meandri, i luoghi dove si pagano le pene e si tormentano i dannati. Uno spirito maligno gli si avvicina: è un membro del « Consiglio dei demoni », un abitante della « Casa del Consiglio ». Le visioni orrende spingono il morto a chiedere soccorso al demone, ma questi resta sordo alle invocazioni; una voce terribile farà eco alle parole del dannato che invoca pietà per la propria anima ed è disposto ad offrire ogni avere in cambio della vita. Le risposte del demone sono brevi e crudeli: il peccatore, sconsolato, chiede di sapere qualcosa sulla sua nuova condizione. E Satana spiega: ogni tentativo di rialzarsi sarà vano! Da un tono comprensivo, il demone passa gradatamente a parole di profondo disprezzo verso colui che credeva di vivere in eterno, senza rendersi conto che, giunto alla vecchiaia, l'uomo è destinato a scomparire dal mondo. Chi in vita è corso dietro alle cose vane, peccando, ha preparato il proprio inferno.

Lo Zacùt sottolinea che l'uomo — stoltamente — durante la vita, non si rende conto di ciò che fa: « osserva oggi la tua caduta e ti verrà mostrato quanto hai fatto ieri! »³⁶. Ed è lo « ieri », lo 'èmesh, la parola chiave, che serve da motivo introduttivo e simbolico all'ulteriore svilupparsi del dramma. Zacùt costruisce ora quarantasette strofe che, iniziando tutte con il vocabolo 'èmesh,

³⁴ Cfr. nota 4.

³⁵ Isaia, cap. 30, versetto 33: « già da ieri è pronto il Toftè' [la valle a sud-est di Gerusalemme dove gli idolatri sacrificavano fanciulli al Mòlok]; è pronto per il re, profondo e largo. Il rogo è pronto con il fuoco e molta legna, il soffio dell'Eterno, come una valle di zolfo, porterà l'incendio su di esso ». Nel *Talmùd* (*Talmùd Babilonese*, trattato 'Iruvìn, fol. 19 a) il *Toftè'* viene assimilato alla *geenna*, allo *She'òl*, l'inferno.

³⁶ *Toftè'* 'Arùkh... cit., ff. 8 v-9 a (strofa 70 e seguenti).

creano una contrapposizione sistematica tra la condizione dell'uomo *durante lo ieri*, durante la vita, quando era orgoglioso e fiducioso di sé, dedito ai godimenti dell'esistenza, grossolano di spirito e rivolto al male, lontano infine dal timor di Dio, e il suo *oggi reale*, che ora sarà ininterrotto: la terrificante e infelice condizione di peccatore, che dovrà pagare il male compiuto ³⁷.

In un crescendo amaro e terrificante, il demone mette in evidenza il parallelismo che corre tra pene e peccati e la legge del contrappasso che, chiudendo per sempre le porte della misericordia davanti al peccatore, non gli permetterà nemmeno di chieder pietà.

Il dramma giunge qui alla sua conclusione: vengono descritte le sette bolgie infernali, mentre da lontano s'intravede il paradiso.

In un saggio ampio e dettagliato Haijm Hami'el ³⁸ ha analizzato ed indicato le fonti ebraiche del *Toftè* 'Arùkh. Accanto al *Talmùd*, nell'elenco, compaiono le opere classiche della letteratura mistico-cabbalistica: lo *Zòhar*, il *Midràsh ha-ne'elàm* e il *Re'shùt Hokhmàh*. Rielaborando queste fonti in uno stile poetico elevato e raffinato, lo Zacùt fa prevalere, più che il motivo estetico, quello morale-educativo. Così il *Toftè* 'Arùkh può essere giustamente considerato come una tra le più elevate composizioni poetiche della letteratura ebraica, in quanto, come tutte le grandi opere, è stata capace di affrontare un tema universale e di tradurlo in poesia: l'eterno problema della vita, della morte e del mondo venturo ³⁹.

Il concetto che è il male compiuto in vita ad uccidere e a punire l'empio, percorre tutto il poema, ed è messo particolarmente in rilievo nel lungo discorso del « demone »; la forte tensione espressiva che pervade l'opera permette all'autore di servirsi con facilità e proprietà del linguaggio biblico, e, soprattutto di quello dei Profeti.

Ma se la fonte biblica fornisce ampiamente il materiale lessicale, l'ispirazione del contenuto è decisamente postbiblica; per quanto riguarda la forma, poi, si nota un gusto fortemente e tipicamente seicentesco, un'esasperata ricerca dell'orrido, delle metafore e delle similitudini impennate sull'elemento ripugnante.

Le 185 strofe che compongono il *Toftè* 'Arùkh risultano di cinque versi endecasillabi, secondo uno schema fisso in ABBA; i due ultimi versi fanno rima con il primo e i due interni fanno rima tra loro. Il metro quantitativo è il seguente: due vocali, uno jatèd (giambo), due lunghe, jatèd e tre lunghe (- - - / - u / - - / - u / - -).

³⁷ È la risposta del Mashhùt alle invocazioni del peccatore, cfr. *Toftè* 'Arùkh... cit., ff. 10 v-17 a (strofe 83-128).

³⁸ Hai'jm Hami'el, *Il Toftè* 'Arùkh di Rabbi Moshèh Zacùt, in « Sinai », XXV (1949), pp. 304-319, XXVI (1950), pp. 101-112.

³⁹ J. SCHIRMANN, *Studies...* cit., p. 131.

Ad un esame della tecnica fonica delle parole in rima si notano qua e là esempi di rima interna e di consonanze, rime morfologiche, alternanza di sinonimi che talvolta sono omofoni o di antonimi che sono omofoni, nonché assonanze grafiche ⁴⁰.

Peraltro, prima ancora di una analisi linguistica, ritengo che il *Toftè* 'Arùkh vada sottoposto ad un esame storico-culturale, capace di cogliere la derivazione barocca dell'opera, e di inquadrarla sullo sfondo della Venezia del secolo diciassettesimo. Ci sembra infatti che nel *Toftè* 'Arùkh traspaia l'influenza dei tempi, delle idee e dei motivi che erano comuni al mondo letterario del Seicento italiano e spagnolo, e a quello ebraico. Un filone interessante di ricerca sarà — tanto per portare un esempio — quello dell'oratoria sacra, dove ritroveremo i temi presenti nell'opera dello Zacùt: la morte, la punizione dei reprobì, l'inferno, le pene e le torture e le tremende visioni delle bolgie infernali ⁴¹. Turbato e travagliato dai problemi religiosi dell'età della Controriforma, l'ebreo del Seicento — non diversamente dai suoi contemporanei cristiani — possiede una sensibilità particolare per il decadere delle cose umane; egli avverte il tramonto prossimo di un'epoca, e, inseguito « dal Disinganno e dalla Morte », reagisce con la fuga, chiudendosi in un mondo di fantasia ⁴².

Sarà possibile dunque rilevare alcune analogie con l'opera poetica — decisamente barocca — dello spagnolo Quevedo, che « percepisce e canta l'omnipresenza della morte nel tema della fugacità del tempo » ⁴³. E Pedro Calderòn de la Barca porterà in teatro le inquietudini della Controriforma e del Barocco: Zacùt sembra riecheggiarne i lavori. La *Vita è sogno*, ad esempio, riassumerà nel suo canto finale il fallimento definitivo di tutto un mondo, perenne delusione che in sostanza domina il secolo.

Alcune tracce letterarie d'influenza del Barocco spagnolo possono essere direttamente colte nel *Toftè* 'Arùkh: nelle strofe 25, 26, 79, 80, quando il peccatore, nel risvegliarsi, si rende conto dell'infelice condizione in cui è caduto:

Mi trovo veramente in angustissimo luogo,
guai a me che non posso fuggire perché mi
sento fiacco e spossato, vacillano i miei piedi
e le mie ginocchia; tremito e convulsioni
sono nei miei lombi

⁴⁰ Per la metrica del *Toftè* 'Arùkh cfr. A.D. INTAGLIATA, *Il Toftè 'Arùkh di M. Zacùt* [tesi di laurea], Università di Genova, 1980.

⁴¹ F. DEMOLLI, *Lirica barocca in Italia*, in *Poeti dell'età barocca*, Milano 1973, p. 27: « è noto che il Seicento ebbe una familiarità triste e accigliata con la morte; e non con la morte come idea di un trapasso naturale e come porta ad un altro mondo, ma con la morte come disfacimento, come corruzione ».

⁴² Cfr. il giudizio di G. BELLINI, *Poesia barocca spagnola e ispano-americana*, in *Poeti dell'età barocca...* cit., pp. 126-127.

⁴³ G. BELLINI, *Poesia barocca...* cit., p. 130.

Quando mi trasferirono qui i miei compagni,
come mai fui menato in luogo angusto pari a questo?
Mi sorprende come io sia stato qui gettato
qual corpo spregevole, o come morto.
Si struggono i miei occhi a tale vista

Dall'oro sei passato alla prigione,
da luogo ameno t'involi ora come cervo,
da piena libertà sei ridotto qual rondine,
dei beni che possedevi non ti rimangono che morbi
da elevata posizione sei precipitato nella lebbra.

Da luogo di candidi lini ti trassero in una tana,
dalla mondezze sei passato alla melma,
dalla ricchezza al dolore,
da un favo di miele ai giunchi ed agli spini,
dal trono all'abisso,
da splendida abitazione ad una sporgenza di muro,
dal canto ilare al canto lugubre, ai pruni, alla pentola bollente
dai piaceri e dalla società sei condotto a rovina ed a flagelli ⁴⁴.

Le strofe presentano una certa analogia col brano di Calderòn de la Barca:

« Sigismondo: Sono dunque io? Sono io che mi trovo ridotto in questo stato, imprigionato e in catene? E tu torre, sei il mio sepolcro? Sì, Signore Iddio, quante cose ho sognato!...

Sigismondo: No, e nemmeno ora sono desto, Clotaldo; a quel che mi par di capire, sto ancora dormendo. E non credo di ingannarmi di molto. Se è stato sognato quel che vidi chiaro e certo, deve essere incerto quel che vedo ora. Non è dunque strano che, ridotto a questa miseria, sogni stando sveglio, dal momento che vedo dormendo.

Clotaldo: Dimmi che cosa hai sognato.

Sigismondo: Anche supponendo che sia stato un sogno, non dirò quel che ho sognato, Clotaldo, ma quel che ho veduto. Che lusinga crudele! Mi ridestai e mi vidi in un letto che per luci e colori avrebbe potuto essere un giaciglio di fiori tessuto dalla primavera.

E là mille gentiluomini, chinandosi ai miei piedi, mi chiamavano loro principe e mi aiutavano a vestire abiti, gioielli e ornamenti. E tu trasformavi in felicità lo sbalordimento dei sensi, parlandomi della mia sorte: anche se ora mi vedo in questo stato ero il principe di Polonia.

⁴⁴ *Toftè ngarùch*, nella versione italiana di C. Foà, citata, pp. 10, 11, 23.

Sigismondo: È vero. Reprimiamo dunque questa fiera inclinazione, questa furia, quest'ambizione, perché forse stiamo sognando. Faremo così, se viviamo in un mondo tanto singolare che il vivere non è che sognare. L'esperienza mi ha insegnato che l'uomo che vive sogna di essere quel che è, fino a quando si desta. Il re sogna d'esser re, e così ingannato vive comandando, disponendo e governando; e l'applauso che riceve in prestito lo scrive nel vento, e la morte lo muta in cenere. Sventura immensa! È possibile che ci sia chi cerca di regnare, se sa che poi dovrà ridestarsi nel sogno della morte? Il ricco sogna le sue ricchezze che gli procurano affanni; il povero sogna di soffrire la sua miserabile povertà; sogna che comincia a prosperare; sogna chi si affanna a correr dietro agli onori; sogna chi insulta e offende. In conclusione, tutti nel mondo sognano di essere quel che sono, anche se nessuno se ne rende conto. Io sogno d'essere qui, oppresso da queste catene, e ho sognato che mi vedevo in altra condizione, ben più lusinghiera. Che è la vita? Una frenesia. Che è la vita? Un'illusione, un'ombra, una finzione. E il più grande dei beni è poca cosa, perché tutta la vita è sogno, e i sogni sono sogni »⁴⁵.

L'influenza della *Vita è sogno* appare con maggior evidenza sulla riflessione e il disinganno a cui conduce la meditazione sul valore della vita. Nel *Toftè' 'Arùkh* il motivo è introdotto dalle espressioni « ieri » e « oggi », che si ripetono di proposito in più strofe:

Ieri i tuoi pensieri superbi ed astuti
diffondevano ovunque il loro splendore. *Oggi*,
spogli del loro manto, si ridussero a mucchi di
fango, di fuoco e di vento, di sopra, di sotto
e da ogni lato⁴⁶.

Motivi che trovano riscontro in Gongora e in Quevedo⁴⁷:

Ieri, deità umana, oggi poca terra
ieri ara, oggi tumulto, oh mortali!

(Gongora)

Ieri fu sogno, domani sarà terra!
Poco fa, nulla; poco dopo, fumo!

.....
Più non è ieri; domani non è giunto.

(Quevedo)

45 P. CALDERON DE LA BARCA, *La vita è sogno*, a cura di C. ACUTIS, trad. di A. Gasparelli, Torino 1980, p. 49.

46 *Toftè' ngarùkh*, nella versione italiana di C. Foà, citata, strofa 89, pp. 24 e seguenti.

47 L. DE GONGORA Y ARGOTE, *Sonetti funebri*, a cura di P. CHIARA, Torino 1970, p. 17; F. DE QUEVEDO VILLEGAS, in *Poeti dell'età barocca...* cit., p. 221.

Accertata dunque una certa attinenza con la letteratura barocca spagnola, ci si dovrà porre il problema del perché di queste coincidenze, e, per ben comprenderne il sottofondo culturale, sarà necessario ritrovarne le fonti nell'ambiente entro cui trascorse la vita dello Zacùt: ad Amsterdam prima, e a Venezia poi. Come è noto — proprio nel periodo della Controriforma e del Barocco — il ghetto di Venezia presentava, economicamente e socialmente, enormi contrasti; testimonianze di sfacciata ricchezza stridevano di fronte a spettacoli di avvilita miseria. Il lusso, la ricchezza e il benessere, essenziale « scopo di vita » della borghesia veneta, generalmente poco sensibile a istanze spirituali e religiose, in campo ebraico devono aver provocato la reazione di uomini come lo Zacùt, e in campo cristiano di religiosi e di moralisti, che, con quaresimali e opere di ascetica, tendevano a ricondurre a una certa serietà di costumi gli uomini corrotti dal denaro, dal lusso sfarzoso e dai piaceri della carne⁴⁸. E il lusso ostentato delle ricche famiglie ebreë fu combattuto dalla Comunità e dai suoi Rabbini; le ben note prammatiche del 1696-97 furono emanate per porre un freno a tali eccessi⁴⁹.

Infine — come linea indicativa verso una ricerca più approfondita — ancora da compiere, sarà da ricordare che nell'opera letteraria dello Zacùt appare una tematica di fondo analoga a quella di taluni predicatori del Seicento italiano: basterà citare i nomi di Paolo Segneri⁵⁰ e del veneziano Emanuele Orchi⁵¹.

⁴⁸ Per le testimonianze sullo sfarzo e la ricchezza degli ebrei a Venezia nel diciassettesimo secolo cfr. C. ROTH, *Ebrei a Venezia*, Roma 1933, p. 240.

⁴⁹ L. LUZZATTO, *Norme suntuarie riguardanti gli ebrei (Venezia 1697)*, in « Archivio Veneto », XXXIII (1887), pp. 154-164.

⁵⁰ P. SEGNERI, *Il cristiano istruito nella sua legge, ragionamenti morali. La manna dell'animo*, Torino 1930.

⁵¹ E. ORCHI, *Il quaresimale*, Venezia 1650. Per una più ampia analisi di questi trattati e del loro rapporto con l'opera dello Zacùt cfr. A.D. INTAGLIATA, *Il Toftè 'Arùkh...* cit., *passim*.

GIUSEPPA SACCARO BATTISTI

LA CULTURA FILOSOFICA
DEL RINASCIMENTO ITALIANO NELLA «PUERTA
DEL CIELO» DI ABRAHÀM COHÈN HERRERA

Uno degli aspetti più caratteristici della *Puerta del Cielo* di Abrahàm Cohèn Herrera¹, specialmente se si legge il testo completo della redazione spagnola originale, è la quantità e diversità di citazioni da scrittori precedenti e contemporanei, che l'autore adduce in appoggio alle sue dottrine metafisiche e cabalistiche, nominandoli per lo più esplicitamente.

L'opera, se giudicata da questo punto di vista, appare quasi un centone di brani disparati, raccolti attorno a temi già di per sé largamente trattati da altri filosofi. Sembra dunque esserci in questo scritto dell'Herrera una scarsa originalità, che si accompagna ad un'apparente incongruenza nel modo in cui l'autore suole accostare concetti e linguaggi eterogenei, specie quando stabilisce connessioni e paralleli tra argomentazioni filosofiche logicamente costruite e descrizioni di figurazioni metaforiche elaborate dall'immaginazione mistico-cabalistica. È possibile che proprio questi aspetti abbiano suggerito a coloro che ne tradussero e ne pubblicarono l'opera nel Seicento l'opportunità di sopprimerne intere parti e di riassumerne molti capitoli. Nel 1654, a circa vent'anni dalla morte dell'autore, i temi cabalistici dei primi due libri della *Puerta del Cielo* possono essere apparsi al traduttore ebreo Aboab De Fonseca ormai troppo noti e diffusi da altri cabalisti ebrei e cristiani, perché valesse la pena di pubblicarli; trent'anni dopo Knorr von Rosenroth, nel predisporre la traduzione latina della versione ebraica già abbreviata, per inserirla nel secondo volume della *Kabbala*

¹ Per una presentazione generale della vita e delle opere dell'autore, con bibliografia aggiornata, cfr. l'introduzione di G. SCHOLEM a: A. COHÈN HERRERA, *Das Buch Sà'ar baššamayym oder Pforte des Himmels*, übersetzt von F. Häussermann, Frankfurt a. M. 1974. Si veda anche G. SACCARO BATTISTI, *Metafisica e Cabbala di Abrahàm Cohèn Herrera nella «Historia Critica Philosophiae» di Jakob Brucker*, in *Atti del 2° Convegno dell'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo* (Idice, 4-5 nov. 1981), Roma 1983, pp. 131-158, e Id., *Herrera and Spinoza on Divine Attributes: the Evolving Concept of Perfection and Infinity Limited to only one Genre*, in «Italia», IV (1985), pp. 21-58. Cfr. anche A. ALTMANN, *Lurianic Kabbala in a Platonic Key: A. Cohen Herrera's Puerta del Cielo*, in «Hebrew Union College Annual», LIII (1982), pp. 317-355.

denudata (1684), parafrasò e riassunse molti passi, forse perché, mentre trovava importanti per i lettori cristiani le speculazioni cabalistiche, giudicava scontata molta parte del complicato neoplatonismo tardo antico e medievale dello scritto dell'Herrera, del suo platonismo e misticismo rinascimentale, e soprattutto delle sue discussioni di temi aristotelici ed averroistici, mediati dalla tarda scolastica cinque-secentesca.

Ma un'altra ragione per cui l'uso di citazioni nella *Puerta del Cielo* è sembrato eccessivo alla fine del Seicento può essere stato il subentrare, a metà del secolo, specie nella cultura protestante tedesca ed olandese, di un nuovo modo di considerare i filosofi antichi e moderni inquadrandoli nell'arco di sviluppo di periodi storici dai confini ben delineati. L'Herrera scrisse in anni in cui tale atteggiamento, annunciato un secolo prima in brevi pagine di Gianfrancesco Pico, di Mario Nizolio e del medico umanista Jean Riolan, stava dando i frutti più maturi negli scritti di Johannes Gerhard Voss, di Adriaan Heereboord e soprattutto nella *Historia Philosophica* di Georg Horn, opere che sarebbero state date alle stampe o ripubblicate con ampie integrazioni solo a metà del Seicento. L'uso che il nostro autore fa delle fonti va dunque visto nella prospettiva di un cambiamento metodologico di grandi conseguenze: cioè il passaggio dal modo di trattare le dottrine dei precedenti filosofi secondo un metodo comparativo che mirava ad accertarne l'accordo o il disaccordo², nonché il valore di verità, indipendentemente dalla loro appartenenza ad epoche e scuole diverse, all'indagine basata sulla prospettiva dell'evoluzione del pensiero, avvenuta attraverso i secoli sotto la spinta, positiva o negativa, degli eventi culturali e storici³.

L'Herrera si trova a metà strada tra queste due posizioni. Come vedremo in seguito, nella *Puerta del Cielo* egli non paragona le autorità citate, non esprime valutazioni circa la superiorità o inferiorità dei singoli filosofi, e ben raramente polemizza. Piuttosto preferisce accumulare nomi e citazioni o a sostegno delle proprie tesi, o per chiarirne le implicazioni, restando però del tutto disinteressato alla prospettiva dei mutamenti storici del pensiero. Spigolando attraverso secoli e tradizioni diverse, tuttavia, egli sceglie accuratamente i testi da utilizzare e compie un abile lavoro di connessione ed elaborazione del materiale raccolto. Pur mancando di un criterio storico, si comporta dunque secondo quel modello di eclettismo che il Voss loda nel *De Philosophia et Philosophorum sectis* e che sarà

² Sulle tesi della «concordia» e della «discordia» dei filosofi nei due Pico, cfr. L. MALUSA, *Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. SANTINELLO, I, *Dalle origini rinascimentali alla «historia philosophica»*, Brescia 1981, pp. 25-51; E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, pp. 64-65.

³ Per un profilo di tale sviluppo vedasi, oltre il citato vol. I della *Storia delle storie generali della filosofia*, M. A. DEL TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976, cap. I; G. SACCARO BATTISTI, *Renaissance in the Histories of Philosophy between the XVIIth and XVIIIth Centuries. The Anti-Scholastic Controversy and the New Historical Periodization*. Relazione tenuta al convegno sul Rinascimento presso la Pennsylvania State University, 17 ott.-2 nov. 1983 [in corso di pubblicazione].

seguito sempre più decisamente dagli storici eruditi secenteschi fino al Buddeus e, ancora a metà del Settecento, fino al Brucker.

Il nostro autore però non fa programmatiche dichiarazioni eclettiche ed è certo ancora lontano dal distinguere tra eclettismo e sincretismo, come faranno il Buddeus ed il Brucker, accusando proprio i cabalisti, tra cui l'Herrera, di colpevoli confusioni sincretistiche, dovute alla mancanza dei criteri di scelta dei quali deve disporre l'eclettico. L'autore della *Puerta del Cielo* si limita a segnalare e tessere insieme analogie speculative tra pagani, arabi, cristiani ed ebrei; ma traspare nelle sue pagine un'intenzione di ricerca della verità, ovunque essa possa essere stata enunciata, anche solo parzialmente, un'intenzione che appunto è affine alla posizione eclettica e che comporta un atteggiamento di tollerante accettazione del pensiero altrui, quale si può osservare nella *Historia Philosophica* dello Horn.

* * *

Possiamo trovare conferma di quanto abbiamo detto sul particolare modo in cui Herrera usa le fonti, limitandoci ad una analisi delle 29 citazioni esplicite di autori rinascimentali italiani, che si trovano nella versione spagnola della *Puerta del Cielo*. Mi servirò a questo scopo del Manoscritto 131 C 10 della Biblioteca Reale dell'Aja. Tali citazioni ricorrono in riferimento ai seguenti temi:

1) la concezione della Causa Prima, come l'Uno del quale si può parlare solo nei termini della teologia negativa: i filosofi a cui il nostro attinge sono Marsilio Ficino per il *Commento al Parmenide* (*Puerta del Cielo*, Libro VI, capitolo 5, f. 69 r), Giovanni Pico della Mirandola (VI, 7, f. 71 r), Paolo Riccio (VIII, 1, f. 101 r) e Cristoforo Iavelli (IX, 7, f. 133 v);

2) la produzione, da parte della Causa Prima in quanto Uno, di un solo effetto, che procede per emanazione: sono citati il Ficino per il *Commento al Timeo* (IV, 2, f. 36 v), Francesco Patrizi in relazione a Proclo (VIII, 8, f. 36 v) e il cardinale Gaspare Contarini (IV, 2, f. 37 v);

3) la perfezione assoluta dell'unico effetto che procede dalla Causa Prima, effetto pieno di molteplici unità, quindi già composto e produttore di idee: soccorrono qui ancora il Ficino (VI, 1, f. 62 v, per il *Commento a Plotino*; IX, 5, f. 130 v), il Pico (IV, 2, f. 37 v), ma anche Leone Ebreo (IV, 2, f. 36 v) e Giulio Cesare Scaligero (IV, 7, f. 44 r; VII, *consideracion* 7, f. 98 v);

4) il rapporto tra l'Intelletto Primo, l'anima razionale, gli intelletti inferiori e le anime degli uomini: anche per questo tema assume un'importanza particolare il Ficino commentatore di Plotino (VI, 10, f. 75 v; X, 13, f. 150 r); essenziale poi sarà la discussione di un passo di Francesco Silvestri Ferrariensis (X, 17, f. 155 v);

5) la gerarchia degli enti, la scala e catena dagli ordini superiori al mondo corporeo: l'Herrera ricorre al Ficino per il *Commento al Parmenide*

(*Razones*, 16, f. 161 r), al Patrizi per Proclo (IX, 3, f. 128 v) e ancora al Silvestri (IX, 7, f. 133 r);

6) la concezione dei tre mondi, intellettuale, celeste, sublunare, e la situazione dell'uomo, capace di cadere a causa del corporeo, ma anche di salire e convertirsi alle sfere superiori. A questo tema è connesso quello della luce e della bellezza. Le fonti in questo caso sono Ficino (VII, 5, f. 89 v; IX, 6, f. 131 v e il commento ficiniano al *Convito* X, 16, f. 156 v), Leone Ebreo (VIII, 14, f. 119 r), Giulio Camillo (IX, 6, f. 132 v) e Francesco Piccolomini (VII, 5, f. 89 v);

7) l'eternità, per la cui concezione l'Herrera attinge al commento del Ficino a Plotino (V, 4, f. 49 r), e a Torquato Tasso (V, 4, f. 49 r).

Talvolta il nostro autore dà un elenco di autorità in appoggio alle sue tesi e, quando si tratta di liste di teologi e di filosofi dall'antichità all'epoca moderna, è evidente che egli allude ad alcuni di essi solo per conoscenza indiretta. Tipico è il caso del cap. 2 del Libro IV, f. 36 v, dove sono elencati 25 nomi, dai mitici Zoroastro e Mercurio Trismegisto, fino a Leone Ebreo e Ficino: tuttavia la successiva trattazione si concentra e trae origine dagli scritti ficiniani, dal Pico e dal Contarini, dimostrando, come vedremo fra poco, un uso diretto ed oculato di tali testi.

Il Ficino è certamente l'umanista italiano preferito da Herrera, che vi si richiama esplicitamente ben 12 volte citando per lo più i commenti a Platone e a Plotino ed una volta la *Theologia Platonica*: è ovvio però che l'opera ficiniana gli è presente anche nei frequenti riferimenti che egli fa a Platone, Plotino ed al Trismegisto. Nella *Puerta del Cielo* sono citati tre volte i *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo (IV, 2, f. 36 v; VIII, 14, f. 119 r; IX, 13, f. 150 r); Giovanni Pico della Mirandola è presente per il *Commento alla Canzone d'Amore* di Girolamo Benivieni, del quale il nostro traduce quasi testualmente due lunghi passi (IV, 2, f. 37 v; VI, 7, f. 71 r). Due volte vengono usati i trattati di Francesco Patrizi (VIII, 8, f. 110 r; IX, 3, f. 128 v), gli *Exotericarum exercitationum Libri XV De subtilitate ad Hieronimum Cardanum* di Giulio Cesare Scaligero (IV, 7, f. 44 r; VII, consid. 7, f. 98 v) e quelli di Francesco Silvestri Ferrariensis (presumibilmente per il suo commento alla *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino: IX, 7, f. 133 r; X, 17, f. 155 v).

Una volta sola sono citati invece il *Primae Philosophiae Compendium* di Gaspare Contarini (IV, 2, f. 37 v), il commento al *De Anima* aristotelico di Francesco Piccolomini (VII, 5, f. 89 v), le *Quaestiones super duodecim Metaphysices Aristotelis libros* di Crisostomo Iavelli (IX, 7, f. 133 v), il commento al *Sefer Jetzirà* di Paolo Riccio (VIII, 1, f. 101 r), il *Dialogo del Messaggero* del Tasso (V, 4, f. 49 r) e *L'Idea del Theatro* di Giulio Camillo (IX, 6, f. 132 v).

Peraltro nella versione latina della *Puerta del Cielo*, curata dal Knorr von Rosenroth, due terzi delle ventinove citazioni sono completamente scomparsi: delle dieci rimaste, solo quattro sono state riportate ampiamente (Ficino, VI, 1, f. 62 v; Patrizi, IX, 3, f. 128 v; Leone Ebreo, IV, 2, f. 36 v; Scaligero, VII, *consid.* 7, f. 98 r); due sono state brevemente riassunte (Ficino, VI, 10, f. 75 v; Patrizi, VIII, 8, f. 110 r); due sono citate, ma senza il nome dell'autore (Silvestri, X, 17, f. 155; Riccio, VIII, 1, f. 101 r); e, all'opposto, di altre due è rimasto solo il nome dell'autore (Leone Ebreo, IX, 13, f. 150 r; Pico, IV, 2, f. 37 v).

Dato che l'Herrera non nomina sempre il titolo degli scritti a cui si riferisce e raramente indica i capitoli a cui attinge, è stato possibile rintracciare solo tre quarti delle citazioni che abbiamo elencato. Questa verifica, anche se incompleta, ha dimostrato che, almeno nei casi studiati, l'Herrera ha fatto una lettura attenta delle sue fonti. Avendo scritto la *Puerta del Cielo* in spagnolo, ha creduto opportuno tradurre in questa lingua le citazioni di testi latini e italiani. Generalmente, la versione è aderente e rivela competenza linguistica, come si può osservare nella versione letterale del breve passo sulla eternità, tratto dal *Dialogo del Messaggero* di T. Tasso (vedi Appendice I): qui l'unica variante dello spagnolo rispetto all'italiano è costituita dall'inserimento del termine *movimiento*, che sembra voler precisare il senso della successione delle parti del tempo, ma riflette anche la concezione del dinamismo ontologico, che l'Herrera attribuisce al livello delle *Sefirôt*.

Analogamente, nel riportare in traduzione il brano tratto dal Pico circa la produzione *ab aeterno* da parte di Dio di una sola creatura incorporea, intellettuale e perfettissima (vedi Appendice II), Herrera sopprime il secondo riferimento ad Avicenna, elimina la spiegazione finale dello stesso Pico circa la concezione cristiana del Figlio come coesenziale al Padre (chiaramente inconciliabile con la sua interpretazione cabalistico-neoplatonica che pone un dislivello ontologico tra Causa Prima e effetto primo), ed inserisce invece la precisazione che tale effetto è prodotto immediatamente ed è chiamato, oltre che Mente, Sapienza, Ragione divina, anche « mondo ideale ed intelligibile »; tali affermazioni, che non si ritrovano nel passo del Pico, sono tesi proprie dell'Herrera, e su di esse egli basa i rapporti tra la Causa Prima, *Adàm-Qadmòn*, le *Sefirôt*, l'intelletto perfetto e le idee divine.

Un altro caso in cui il nostro autore dimostra competenza come traduttore ed interprete di sofisticati testi scolastici, nonché perspicacia nello scegliere o tralasciare frasi secondo ciò che più gli conviene, è costituito dall'ampia citazione della *Exercitatio* 249 dello Scaligero⁴ nel capitolo 7 del IX

⁴ Notizie e bibliografia in A. CORSANO, *Studi sul pensiero del tardo Rinascimento: Giulio Cesare Scaligero*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXVII (1958), pp. 34-63; C.H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Authors Pi-Sm, in « Renaissance Quarterly », XXXIII (1980), pp. 714-716. Per la versione in latino che il Knorr

Libro della *Puerta del Cielo* (vedi Appendice III). Intenzione di Herrera è, come ci dice il titolo del capitolo, dimostrare che, risalendo la scala degli esseri prodotti dalla Causa Prima, non si può andare all'infinito, ma si dovrà necessariamente giungere al concetto di un unico ente sommo che è il primo effetto perfettissimo della Causa Prima. Il nostro omette le invettive e gli interrogativi retorici con cui lo Scaligero inizia l'*Exercitatio*; traduce una frase che enuncia l'impostazione del problema (« Deus si optime fecit, fecit autem optime optimus... »), ma salta tutti i brani successivi, in cui lo Scaligero tratta della distinzione in Dio tra potestà assoluta ed ordinaria, tra legge divina ordinaria e nuova legge futura che Dio stesso, eventualmente, potrebbe decidere di stabilire. Tali argomenti sono infatti del tutto estranei ai temi trattati nella *Puerta del Cielo*. L'autore quindi riporta fedelmente in spagnolo il resto del capitolo, tranne due frasi: una che afferma che Dio è principio e fine di se stesso e non può quindi uscire da se stesso (asserzione forse non conciliabile, o non conforme con la concezione neoplatonica dell'*unum diffusivum sui* per sovrabbondanza di essenza, concezione che affiora in molte pagine dell'Herrera); l'altra che conclude l'argomentazione con un ulteriore riferimento alla *potentia Dei*. Il nostro autore vi sostituisce un'altra conclusione, ribadendo che, non potendosi concepire che la Causa Prima aggiunga all'infinito sempre più perfezione al suo effetto, questo deve essere perfettissimo, ma *finito*, ed immediatamente prossimo alla Causa Prima. Con tale inserto finale, però, Herrera cambia del tutto lo scopo dell'argomentazione tratta dal testo dello Scaligero: la *Exercitatio* infatti doveva dimostrare, come ci dice il titolo, il postulato secondo cui la Natura non può generare delle specie nuove, tema che è estraneo all'opera del nostro.

Quando, nella *Puerta del Cielo*, la traduzione spagnola non collima con i brani originali, oppure sembra fraintenderli, ciò dipende, come dimostra una analisi ravvicinata, da una volontaria modifica introdotta dal nostro per aggiungere (come nei due casi testé citati) o sopprimere, oppure per accentuare una determinata affermazione. Come Herrera talvolta intervenga nei passi tradotti per renderne più chiaro il contenuto, specialmente quando la citazione èstrapolata dal contesto potrebbe apparire incompleta, si può rilevare nella versione del brano tratto dal commento ficiniano al *Parmenide*, in cui si discute della funzione delle negazioni e delle affermazioni in relazione a Dio ed alle creature (vedi Appendice IV). Il nostro amplifica qua e là lievemente il testo, per spiegare come le negazioni spoglino il concetto di Causa Prima da ciò che

von Rosenroth ha fatto del passo dello Scaligero, derivandolo da Herrera e senza risalire al testo originale dell'autore rinascimentale, vedi *Porta Coelorum... autore R. Abraham Cohen Irira, Lusitano*, Dissertatio II, Cap. VI, 5-7, in *Kabbala demudata*, II, pp. 61-62. Poiché nella traduzione latina, come in quella ebraica, mancano i primi due libri della *Puerta del Cielo*, il passo scaligeriano risulta nel Libro o Dissertatio II, invece che nella IV.

non Le conviene, e lo sublimano; altrove sopprime una frase che nega l'affinità tra causa eccellente ed i suoi effetti, negazione che peraltro contrasterebbe con la concezione del rapporto tra le *Sefirôt*, intese come unità e principi caratterizzanti gli ambiti di un genere ontologico, e le cose che rientrano sotto tali generi⁵. Altrove, egli riprende dal commento del Ficino al *Timeo* l'affermazione che il mondo corporeo non è proceduto direttamente dalla Causa Prima (vedi Appendice V), ma, nel tradurre le parole dell'umanista italiano, sopprime il riferimento alla *Anima Mundi*, lasciando così sussistere solo il rapporto tra Dio, mondo intelligibile e mondo sensibile; e imbattendosi in un tentativo del Ficino volto a conciliare Platone con la teologia cristiana, a proposito della consustanzialità del Padre e del Figlio, il nostro ignora la frase finale del capitolo ficiniano ed integra il discorso sul rapporto tra Causa Prima e primo Effetto Perfetto mediante la metafora, speculativamente più neutra, del sole e della luce, tratta dal successivo capitolo ficiniano.

In altri casi Herrera opera dei veri e propri *collages* di parafrasi e di citazioni testuali. Usando il commento picchiano alla *Canzone* del Benivieni (vedi Appendice VI), egli parafrase liberamente il periodo iniziale del capitolo, riprendendo la distinzione del Pico tra « essere causale, formale e partecipato », integrandola però con una terminologia più scolastica (« essere eminente, proprio e *remisso* »); poi la completa con una rielaborazione dell'esempio esplicativo del calore che si trova in modo diverso nel sole, nel fuoco e nel legno scaldato dalla fiamma. Traduce quindi quasi testualmente la frase centrale in cui il Mirandolano attribuisce a Dio l'essere causale anche rispetto all'intelletto, ed accenna alle difficoltà che i moderni platonici incontrano nel conciliare tale concezione con quella del Dio cristiano. Quindi riprende a parafrasare liberamente e aderisce meglio al testo solo in un breve frammento, in cui si sostiene che il negare a Dio una perfezione (in questo caso la perfezione dell'intendere) comporta l'attribuirgliela in un modo più eccellente; ma lascia cadere l'accento allo Pseudo-Dionigi « principe dei Theologi Christiani », e alla tesi di quest'ultimo secondo cui Dio conosce, oltre se stesso, tutte le cose particolari (argomento che è stato oggetto di secolari controversie teologiche).

Per quanto concerne l'opera del Contarini (vedi Appendice VII)⁶, il nostro autore dapprima parafrasa molto genericamente il discorso del teologo scolastico, condividendone il pensiero per quanto riguarda la derivazione da Dio del Primo Intelletto, causa esemplare che, in quanto intelligibile, contiene le idee delle cose, idee che in Dio restano esemplari e al di sopra dell'intelligibilità. L'Herrera tralascia però gli accenni alle anime dei corpi celesti, al problema se debbano ammettersi uno o più intelletti, al defluire dell'Essere e dell'Uno per gradi dalle nature perfettissime, fino a quelle infime e più imperfette. Egli quindi traduce abbastanza fedelmente la frase del Contarini, che identifica

⁵ Vedasi in proposito G. SACCARO BATTISTI, *Herrera and Spinoza...* citata.

⁶ Cfr. la voce « Contarenus (Contarini) Gaspar » in C. H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Authors C, in « Renaissance Quarterly », XXVIII (1975), pp. 721-722.

nell'intelletto il primo momento della degenerazione e della caduta dell'essere dalla sua purezza, in quanto esso contiene molteplici nature in modo determinato e finito, quindi in maniera meno perfetta di quel « modo assoluto » in cui esse sono nell'unità dell'essere eminente. Anche in questo caso l'Herrera inserisce nella parafrasi una tesi propria, così come aveva fatto nel primo passo del Pico già menzionato: l'affermazione cioè che l'Intelletto Primo è l'unico effetto che promana « immediatamente » dalla Causa Prima, tesi che accentua il carattere neoplatonico del discorso del Contarini.

Quando si trova dinnanzi ad argomentazioni complesse, che egli non condivide, ma di cui ritiene utile servirsi in qualche modo, oppure contro le quali intende affermare una tesi contraria, Herrera condensa le parafrasi in brevi riassunti. L'uso della parafrasi, che abbiamo già notato a proposito delle citazioni tratte dalle opere del Pico e del Contarini, non denota dunque una conoscenza indiretta o superficiale degli scritti citati, ma l'esigenza di una utilizzazione più duttile ai fini della dimostrazione di quanto sta a cuore all'autore. Nel lungo capitolo 13 del Libro X, Herrera spiega un tema strettamente cabalistico, cioè la « metaforica cayda y muerte de los *Kelim*, y emanados vasos », ricorrendo all'immagine neoplatonica della discesa e della reversione dell'anima intellettuale: Plotino e Ficino sono citazioni quasi d'obbligo, ma il nostro vi aggiunge un breve riferimento allo *Zòhar*, e a Maimonide; soprattutto si rifà a Leone Ebreo per l'interpretazione allegorica dell'episodio della *Genesi* dello « inganno del serpente, e il peccato di Adamo, e Eva per mangiare all'arbore proibito di conoscere il bene, e il male, e le pene » (*Dialoghi d'Amore*, Venezia 1558, p. 104 r). Tralasciando le motivazioni che Leone Ebreo adduce per la sua ricerca di un « qualche occulto misterio sotto la manifesta contraditione », che egli afferma doversi cogliere nella narrazione lasciataci da Mosè, il nostro riassume in poche righe i risultati di molte pagine di analisi in cui Leone gradualmente scopre quella « sapientia allegorica che significa la vera historia Mosaica dell'unione dell'huomo maschio, e femina » (*ibid.*, p. 189 r): l'albero della vita è metafora della contemplazione, il serpente e la donna rappresentano l'appetito e il corpo, il mangiare il frutto dell'albero della conoscenza significa il dedicarsi dell'anima al governo del corpo ed al tipo di vita, di travagli e miserie che ne derivano (vedi Appendice VIII). Così condensata l'interpretazione di Leone Ebreo, benché in realtà molto distante dal contenuto dell'intero capitolo e dal tipo di esegesi praticata dal nostro, viene tuttavia adattata e inserita nell'andamento generale del discorso.

L'Herrera parafrasa brevemente anche la quarta *Quaestio* di Iavelli⁷ sul decimo libro della *Metafisica* di Aristotele; qui lo scolastico discuteva le obiezioni di Antonio Andres (puntualmente nominato dal nostro, ma probabilmente per conoscenza di seconda mano) contro Averroè, su un problema fondamentale

⁷ Cfr. la voce che dedica a questo scolastico C.H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Authors G-K, in « Renaissance Quarterly », XXX (1977), pp. 730-733.

anche per Herrera, cioè quel rapporto tra la Causa Prima infinita ed il suo primo effetto finito, l'Intelletto (IX, 7, f. 133 v; cfr. Appendice IX). Vedremo più oltre come la versione riduttiva che il nostro autore dà della *Quaestio* gli permette di applicarne il contenuto all'ambito delle *Sefirôt*.

Più polemico è, come osserveremo meglio in seguito, l'atteggiamento dell'Herrera nei confronti del Silvestri⁸, dal cui commento alla *Summa contra gentiles* egli non riporta frasi testuali, ma trae alcune tesi per sostenerne altre opposte. In una delle due citazioni (IX, 7, f. 133 r) il nome del Ferrariensis compare insieme a quelli di Tommaso, Suarez e Bañez: costoro — sottolinea il nostro —, seguendo la *Metafisica* di Aristotele, pongono come causa di tutti gli enti che partecipano di una perfezione, un principio sommamente perfetto in ragione del quale gli altri enti sono più o meno perfetti a seconda della loro distanza da esso. Tuttavia nel commento del Silvestri l'argomento non è trattato in modo particolare, neppure quando questi riporta un brano di Tommaso che era pertinente al tema (vedi Appendice X). La seconda citazione, benché altrettanto inaderente, è meglio identificabile grazie ad un particolare termine latino che Herrera prima translittera in spagnolo, poi traduce, cioè « *ylapso*, o penetracion de un produzido entendimiento, en otro », oppure « *ylapso*, y penetracion obgettiva » (X, 17, f. 155 v). *Ylapso* è un sostantivo che il nostro conia in base al verbo latino *illador*, che compare una volta nello scritto dell'Aquinate e due volte nel commento del Ferrariensis (vedi Appendice XI: il verbo esprime un tipo di rapporto tra due intelletti, di cui parleremo fra poco). L'accenno al Ferrariensis è molto breve: « aunque remedia el Ferrariense, con dezir que dicha penetracion, o *ylapso*, no es en quanto [gli intelletti] son substancias, sino en quanto son ynteligibles ». Tuttavia la condensata parafrasi del testo originale è inserita in un ampio contesto, in cui l'intero problema è spiegato in relazione alle dottrine dei filosofi greci, arabi, latino-cristiani e soprattutto dei teologi scolastici. Il Silvestri è qui menzionato perché egli ha illustrato in modo particolare la ragione per cui la tesi della penetrazione di un intelletto superiore in uno inferiore dovrebbe, a parere suo, considerarsi inaccettabile. È dunque attaccando tale argomento probativo, acutamente individuato ed estratto dal grosso volume del Ferrariensis, che l'Herrera chiarisce la propria opposizione, e gli argomenti contrari che stanno a sostegno della tesi cabalistica dei « metaforici *Kelim* ».

* * *

Quanto abbiamo rilevato finora permette di concludere che il nostro filosofo-cabalista non usa le fonti rinascimentali italiane in modo univoco, anzi modifica la sua tecnica a seconda del tipo di rapporto che intende stabilire tra

⁸ Cfr. H. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*, in « *Angelicum* », VII (1930), pp. 218-248; C.H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Authors Pi-Sm, in « *Renaissance Quarterly* », XXXIII (1980), pp. 729-730.

i testi a cui si riferisce e l'esposizione delle proprie idee: egli non costruisce il suo discorso mediante giustapposizione di citazioni da autori diversi, come aveva fatto pochi decenni prima Giusto Lipsio nella sua *Politica* e nella *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*. Il grande pensatore neostoico dimostra una magistrale capacità nel cucire insieme frammenti selezionati da *auctoritates* di orientamento opposto, mediante l'aggiunta di osservazioni molto scarse, ma così pregnanti da imprimere alla sequenza delle citazioni un moderno ed originale significato. L'Herrera, invece, sembra quasi vagabondare tra autori consueti ed inconsueti, ritornando con insistenza quasi ossessiva su determinati temi. Inoltre, il Lipsio dispone ordinatamente le opinioni dei suoi predecessori secondo due, tre, o più interpretazioni possibili nei riguardi di un medesimo problema e quindi enuncia le proprie scelte o aderendo ad una delle alternative (per lo più accettando le tesi stoiche), oppure trovando un punto di convergenza comune tra dottrine disperate. L'Herrera invece spigola letteralmente in una messe larghissima di testi totalmente differenti; d'altronde proprio per questa ragione affiora, dal riscontro delle fonti italiane tra Quattro e Cinquecento di cui ha fatto uso, una panoramica complessa; e in controluce appare con maggior evidenza la coerenza che muove le sue scelte tutte indirizzate verso uno scopo definito. Egli intende portare a chiarezza filosofica le intuizioni dei « sapienti Cabbalisti », non rinunciando per questo all'aspirazione verso l'occulto e l'inesprimibile, ma cogliendo nelle immaginarie figurazioni ed espressioni della Cabbala la funzione di una allusione metaforica agli stessi oggetti sublimi di contemplazione attorno ai quali la speculazione filosofica aveva tessuto con la logica razionale le sue rigorose costruzioni metafisiche.

Possiamo renderci conto del modo di operare del nostro autore se analizziamo da vicino un problema solo, che è tanto centrale e così importante da spingere l'Herrera a dedicargli molti capitoli della *Puerta del Cielo*: il problema dell'intelletto. Tema estremamente vivo fino al Seicento, almeno fino a quando emergerà, a partire da Cartesio, un'idea più naturalistica della conoscenza, fondata su una concezione più semplice e meno gerarchica della struttura ontologica generale e della struttura particolare del microcosmo umano. Nella cultura rinascimentale, alla quale Herrera attinge, il tema presenta molteplici sfaccettature derivate non solo da quanto avevano scritto in proposito gli autori classici, ma anche dall'accumularsi dei commenti medievali e rinascimentali alle opere degli antichi e a quelle dei commentatori greci, latini ed arabi, soprattutto dei commentatori ad Aristotele.

Nella *Puerta del Cielo* il problema dell'intelletto, se ci atteniamo al criterio che qui ci interessa, quello cioè dell'esame delle citazioni di fonti italiane rinascimentali usate dall'Herrera, si concentra sui quattro seguenti aspetti: 1) la derivazione dell'intelletto da Dio; 2) la funzione anagogica dell'intelletto rispetto all'anima umana; 3) l'attribuzione dell'intelletto a Dio ed all'anima *secundum analogiam*; 4) il rapporto tra gli intelletti.

Nell'esaminare ciascun punto separatamente, potremo osservare più dettagliatamente quel comportamento dell'autore già affiorato nelle pagine prece-

denti: sui testi di cui si serve, egli compie interventi di diversa misura e con differenti tecniche, con lo scopo di adattarli ad un determinato ambito della metafisica cabalistica, in particolare alla concezione delle *Sefirôt* e alla dinamica di rapporti che caratterizza il mondo sefirotico.

1. La derivazione dell'intelletto da Dio.

Per indicare il modo di derivazione dell'intelletto da Dio, Herrera usa molte fonti neoplatoniche, tra le quali il già citato commento alla *Canzone d'Amore* del Benivieni (IV, 2, f. 37 v: Appendice II). Il tema è talmente comune che in questa sede non richiede altre osservazioni; ricorderemo solo che l'autore, aggiungendo alle parole del Pico l'avverbio « immediatamente » insinua una chiara allusione « all'ordine scalare » della produzione di tutte le cose. In questo ordine l'intelletto occupa, secondo il nostro, il primo posto e funge da mediazione tra Dio e le cose successivamente prodotte⁹. Analogo intervento abbiamo già constatato nel passo tratto dal *Primae Philosophiae Compendium* del Contarini, utilizzato nella stessa pagina della *Puerta del Cielo* (vedi Appendice VII): in questo caso però Herrera evita di insistere — all'opposto del Contarini — sui concetti del « defluxus... ex superfluyente bonitate », del *delapsus*, dell'*effluxus*, preferendo soffermarsi a caratterizzare il rapporto « Causa Prima-effetto primo » dal punto di vista della supereminenza e superintelligibilità della prima rispetto alla perfezione assoluta del secondo, limitatamente però alla natura intellettuale.

2. La funzione anagogica dell'intelletto.

Con l'amore, la bellezza e la luce, l'intelletto primo fa da tramite tra l'anima e Dio: grazie alla bellezza, l'anima può ascendere alle cose superiori, come afferma il Camillo nel passo della *Idea del Theatro*, riportato fedelmente dal nostro, tranne brevi omissioni (vedi Appendice XII; viene soppressa l'affermazione che gli angeli « hanno in guardia l'anime nostre ») ed aggiunte (vedi *ibidem*). Per spiegare la funzione anagogica dell'intelletto Herrera si avvale soprattutto del commento del Ficino al *Convivio* platonico.

Nell'*Oratio Quarta* (cap. III: « Quod anima est duobus ornata luminibus, et quare in corpus descendit creatio animae cum duobus luminibus ») il filosofo fiorentino sostiene che l'anima appena creata si converte a Dio Padre per un istinto naturale, come il fuoco si dirige verso l'alto per l'impeto della propria

⁹ Questo soggetto è argomento specifico nel cap. I del medesimo Libro IV, ff. 34 v-36 r, intitolato *Prueba con treze razones, que de la Cauza Primera procedio ynmediatamente uno solo perfectissimo effecto*. Nel cap. 2, f. 36 v, Herrera elenca molti filosofi, dall'antichità all'epoca moderna, che avrebbero sostenuto questa tesi, tra i quali Leone Ebreo e Ficino. Sul problema sono tornata ancora in *Abrahàm Cohèn Herrera et le jeune Spinoza entre Cabbale et Scholastique: à propos de la « creatio ex nihilo »*, negli atti del Convegno *Les premiers écrits de Spinoza*, Paris 9-11 avril 1986 [in corso di stampa].

natura. Ma il fulgore dei raggi con cui Dio la illumina per condurla alle cose superiori è dapprima in lei oscuro, perché la sostanza dell'anima è ancora informe; la sua capacità di sollevarsi è ancora limitata, in modo congeniale al suo stato attuale. L'anima si trova così in una specie di identità con se stessa, identità che le consente di prendere coscienza soltanto di sé e delle cose inferiori, non però di vedere Dio e le cose superiori. Ma questa prima scintilla già l'avvicina a Dio: ora comincia a risplendere in lei quel lume che le permette di conoscere le cose superiori. Sicché, conclude il Ficino, l'anima possiede due lumi, uno naturale e congenito, l'altro divino ed infuso. Unita ad entrambi, come se fossero due ali, ella può finalmente volare attraverso le più sublimi regioni.

A prima vista sembra che l'Herrera traduca fedelmente una larga parte del passo (X, 16, f. 154 v, cfr. Appendice XIII): in realtà egli estrapola dal brano ficiniano le frasi relative all'illuminazione dell'anima per mezzo delle due luci, ma ne sopprime l'inizio e la fine con l'accento al rapimento ed al volo dell'anima. E ancora: egli altera la frase che è al centro del brano, in cui si parla della *illius tractus capacitas*, ed espunge in tal modo un'altra espressione relativa al rapimento. Il volo, il *tractus*, sono due temi che già nella metafisica della luce sviluppata nel Medioevo venivano connessi al movimento di ascesi mistica, che culmina nel momento estatico in cui avviene il *tactus* tra anima e Dio.

Ma questo tipo di interpretazione evidentemente non interessa il nostro autore, come dimostrano i suoi interventi sulla pagina ficiniana ed il contesto in cui la citazione viene inserita. Herrera, infatti, in questo stesso capitolo cita anche fonti medievali (*Liber de causis*, Avicenna, *Quaestiones Disputatae* di Tommaso d'Aquino: vedi in appendice l'intero capitolo) e cerca di illustrare sul piano dell'argomentazione filosofica il rapporto reciproco tra intelletti superiori ed inferiori, che nella Cabbala vengono rappresentati da Sefirôt, Parzufim e luci. Trattandosi di enti intelligibili, il rapporto assume la forma di conoscenza reciproca, di influenza dei superiori sugli inferiori, e di perfezionamento degli inferiori per effetto dell'azione dei superiori. Da questo punto di vista, evidentemente, il tema del rapimento e del volo, che nel Ficino è riferito all'anima, non è più pertinente, non adattandosi al mondo sefirotico, di cui il nostro sta trattando; invece il motivo della illuminazione e conversione mantiene la sua suggestiva efficacia anche nei confronti della versione cabalistica del mondo degli intelletti: qui la funzione anagogica degli intelletti superiori rispetto a quelli inferiori non culmina in un mistico *tractus*, ma si esplica a livelli di intelligibilità, che è anche « penetrazione »¹⁰. D'altra parte, l'uso di citazioni opportunamente adattate al tema, tra cui quella del Ficino, diventa per Herrera lo strumento per costruire un discorso di natura concettuale,

¹⁰ Vedi pp. 308-310, a proposito della citazione del commento del Silvestri alla *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino, riportata nell'Appendice XI.

logicamente strutturato, a supporto di una materia trattata dai cabalisti con le tecniche allusive dell'immagine simbolica e metaforica. Peraltro, l'insistenza del nostro autore sulla razionalizzazione dei contenuti cabalistici è confermata dagli altri due aspetti del suo modo di svolgere il problema dell'intelletto, come ora vedremo.

3. *L'attribuzione dell'intelletto a Dio ed all'anima secondo analogia.*

L'Herrera riprende dal commento ficiniano a Plotino, *Enneadi*, I, 2 (*Opera*, II, 1556) l'affermazione che l'intelligenza è appellativo attribuibile sia a Dio che all'anima, ma non in senso equivoco, casuale ed improprio, e neppure « secondo un'unica ragione, per la quale vi sia una definizione dell'una e dell'altra intelligenza, identica o per specie o per genere ». Bensì, prosegue il Ficino, in tale attribuzione bisogna osservare la condizione che si suole definire « analogica », o paragone *analogiae modo*. Occorre infatti tener presente che l'intelligenza dell'anima è qualcosa di secondario, è un'immagine, così come la parola parlata è immagine della parola che si trova nella mente. L'intelligenza di Dio è dunque, rispetto a quella dell'anima, l'esemplare che sussiste a livello superiore. È significativo che Herrera in questo caso traduca il brano del Ficino con notevole precisione, senza modifiche di rilievo (VI, 7, f. 75 v; cfr. i due brani in Appendice XIV). Evidentemente egli accetta senza riserve il passo, sebbene anche in questa occasione applichi al livello delle *Sefîrôt* un'argomentazione che il Ficino ha invece svolto riferendosi all'anima.

Ben diversamente si comporta l'Herrera nel citare lo Iavelli. Nella Quarta delle sue *Quaestiones super duodecim Metaphysices Aristotelis* (vedi Appendice IX), il Canepicio si domanda « se la sostanza prima, da intendersi come Causa Prima, sia misura di ogni altra sostanza ». Quindi distingue due modi di considerare il problema: l'uno secondo il criterio della verità, l'altro secondo quello dell'interpretazione del testo di Aristotele. Dal primo punto di vista, lo scolastico osserva che la Causa Prima, in quanto è semplicissima, indivisibile ed impartibile, è causa dell'essere delle cose; ma è anche causa della loro conoscenza perché, essendo perfettissima, è principio di valutazione di ogni grado della loro perfezione. Rispetto ad ogni sostanza, la Causa Prima è tuttavia *mensura extrinseca perfectionalis*, perché eccede e trascende la serie delle sostanze la cui perfezione è misurabile in riferimento ad essa¹¹. Secondo lo

¹¹ Il concetto di perfezione assoluta del primo in un genere, il quale è anche la « misura » di tutte le cose che rientrano in quello stesso genere, accennato da Aristotele nel X libro della *Metafisica*, è sviluppato nel Commento di Averroè, da qui si diffuse nella scolastica medievale, e fu discusso fino al Seicento. È ancora presente oltre che in Herrera, anche in Spinoza, specialmente nella fase giovanile della sua metafisica: vedi G. SACCARO BATTISTI, *Le origini della metafisica di Spinoza nell'Abbozzo del 1661*, in « De Homine », XLII-XLIII (1972), pp. 19-142, e ID., *Herrera and Spinoza...* citata. Su Dio come « mensura extrinseca », sulla perfezione assoluta e quella relativa ad un genere, vedi il fondamentale saggio di E. P. MAHONEY, *Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to*

Iavelli diversità di opinioni sorgono invece intorno al testo del decimo libro della *Metafisica* di Aristotele; egli ricorda che Averroè interpreta la dottrina dello Stagirita nel senso che, come si ammette un primo per ogni genere, così si dovrà porre un primo nel genere della sostanza, cioè una « sostanza prima », che è metro delle altre. Ma Antonio Andreas, sottolinea l'autore, nel commentare anch'egli l'opera aristotelica, afferma che lo Stagirita ha alluso non alla Causa Prima, poiché essa per la sua infinità è al di là di ogni genere, bensì alla prima intelligenza prodotta, che è finita, quindi è contenuta in un genere pur essendo prima quanto alla perfezione. Perciò l'intelligenza, in quanto è prima nel genere delle sostanze, ma non del tutto trascendente, consente un rapporto di valutazione proporzionale della perfezione delle sostanze, rapporto che invece deve essere escluso dal concetto di Causa Prima. L'intelligenza è perciò definibile come « mensura proportionata extrinseca perfectionalis omnis substantiae ».

Nelle righe successive, Iavelli risolve il contrasto tra i due autori rifacendosi a Tommaso ed al suo concetto di analogia: il « genere della sostanza », come quello di *ens* — egli precisa — va assunto in questo caso non in senso stretto (*proprie*), ma in quanto predicato: allora non si cade in errore se lo si attribuisce anche a Dio, perché lo predichiamo in senso analogico (*analogice*, *in analogo*) sia della misura eccedente che della cosa da essa misurata.

Herrera, ricorrendo ancora alla parafrasi, evita di usare nella sua citazione il complesso linguaggio scolastico, non nomina Averroè, il cui parere era stato — come abbiamo visto — oggetto di polemica, e presenta la soluzione di Iavelli come tesi ugualmente sostenuta da altri autorevoli scolastici, quali Duns Scoto e Andreas, nonché confermata dal Suarez. L'affermazione che il primo intelletto prodotto è misura di tutte le cose diventa così drasticamente semplificata, estrapolata dal contesto argomentativo originario ed usata come prova di tesi propriamente cabalistiche. L'*Ēn-Sōf*, Causa Prima, è *improporzionada*, perché sta al di sopra dei generi. Le *Sefirōt* sono invece « misure » che hanno commensurabilità (*que convienen*) con le cose: ma ciascuna di esse misura solo quelle che partecipano del suo particolare genere. Esse sono quindi intermedie tra le cose ed *Ēn-Sōf*, perché soltanto la Causa Prima è tutta « totalissimamente » in tutti. Quest'ultima affermazione, che non trova riscontro negli scolastici citati, ci rivela però quanto l'Herrera, nel combinare insieme fonti di diversa ispirazione, riesca a procedere al di là di queste, fino a giungere alle soglie di una nuova concezione panteistica.

Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers, in P. MOREWEDGE, *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, New York 1982, pp. 164-257: l'autore menziona Iavelli e Contarini (pp. 247-248, nota 182), ma fa la storia dei concetti su indicati dal Duecento in poi; in questo schizzo emerge spesso il riferimento ad Averroè. Uno studio specifico è quello di B. FAES DE MOTTONI, *Mensura im Werk De Mensura Angelorum des Aegidius Romanus*, nel volume di *Miscellanea Medievalia*, dedicato a *Mensura*, *Mass*, *Zahl*, *Zablensymbolyk im Mittelalter*, Berlin-New York 1983, Band 16/1, pp. 86-102.

4. Il rapporto tra gli intelletti.

Nel Capitolo 17 del decimo libro della *Puerta del Cielo* (vedi Appendice IX), Herrera si propone di illustrare filosoficamente il tema cabalistico del rapporto tra *Binàh*, che è la terza *Sefirah*, l'intelligenza di Dio, e le sette *Sefiròṭ* inferiori, interpretate come intelletti che da *Binàh* ricevono maggior perfezione. L'azione di *Binàh* giunge fino a comunicar loro « la ultima y mas excelente perfection », che consiste nell'infondere in esse la sua propria « ynteligible sustancia », che diventa così oggetto di intellezione, per mezzo del quale e dentro il quale le *Sefiròṭ* inferiori « intendono » i livelli divini superiori fino alla Causa Prima. Questo grado supremo di comunicazione da parte di *Binàh* è una « sustancial union » che, secondo l'Herrera, avviene nel medesimo modo in cui, per i teologi cristiani, la Causa Prima si unisce all'intelletto prodotto: cioè non tramite la produzione di un intelligibile che lo rappresenti nell'intelletto, ma per « su propria essencia ». Infatti, qualsiasi intermediario altro da tale essenza, non avrebbe né proporzione, né somiglianza con l'essenza e non potrebbe rappresentarla « quiditativamente y como en sy es »; quindi solo con l'unione « per essenza » l'intelletto prodotto può « raggiungere e intendere l'essenza divina ». L'intelletto inferiore, prosegue più oltre l'autore, in quanto è « informato » da quello superiore ed « unito sostanzialmente ad esso », lo intende, poiché quello superiore diventa non solo il suo oggetto intelligibile, ma anche « specie e luce intellettuale » per la quale si attua l'intellezione. Secondo l'Herrera questa dottrina è rintracciabile in tradizioni diverse, dai filosofi platonici, agli arabi, ai teologi-scolastici cristiani. Questi ultimi ammettono concordemente tale rapporto per quanto concerne l'unione sostanziale dell'intelletto superiore con quello inferiore, ma, precisa il nostro, non sono tutti d'accordo nel concederlo anche per il rapporto tra le cause seconde, perché, come sostengono gli oppositori, è da ritenersi impossibile *el elapso*, cioè la penetrazione di un intelletto prodotto in un altro. Tra questi due partiti opposti Francesco Silvestri propone una soluzione mediana, sostenendo, come sottolinea il nostro, che tale *ylapso* o penetrazione degli intelletti debba intendersi non « in quanto essi sono sostanze, ma in quanto sono intelligibili ». Questa discussione, la cui complessità può essere constatata nel passo del *Contra gentiles* di Tommaso e nel *Comento* del Ferrariensis (riportati nell'Appendice XI e che sono la fonte a cui Herrera si richiama) viene però rifiutata in blocco dal nostro, sulla base della distinzione tra mondo emanato e mondo creato, tipica della metafisica cabalistica, e risultato della combinazione dell'emanatismo neoplatonico con il creazionismo del monoteismo ebraico-cristiano. L'autore ricorda che gli intelletti e gli intelligibili di cui egli si sta occupando, cioè le *Sefiròṭ* superiori ed inferiori, non fanno parte degli enti creati, bensì della *divinidad emanada* nella quale la Cabbalà concepisce una « sucessiva producion, con que uno [intelletto] emana y procede de otro ». Il rapporto di emanazione e processione, in quanto non prevede fratture ontologiche nei momenti successivi della produzione, rende accettabile, o addirittura indispensabile, il legame tra causa ed effetto « secondo

l'essenza ». Perciò, conclude Herrera, riteniamo che non sia né sconveniente, né tanto meno impossibile lo *ylapso*, y *penetracion obgettiva* tra le *Sefirôt*; al contrario, l'autore, come abbiamo visto, è convinto che tale concezione, apparsa controversa ad alcuni scolastici, costituisce un utile sussidio per illustrare filosoficamente la dottrina metaforica dei vasi, o *Kelim* decaduti, morti o frantumati, ma rigenerati e riprodotti dalla nuova forza che loro infonde la metaforica « Madre alta », con il suo « allattamento », cioè l'intelletto divino che li penetra intellettualmente.

* * *

Il confronto che abbiamo fatto nelle precedenti pagine, tra le citazioni riportate dallo Herrera da opere italiane rinascimentali ed i passi originali di tali opere, ci ha permesso di individuare la varietà dei modi in cui l'autore ha messo a frutto la cultura italiana dei due secoli precedenti. Abbiamo potuto valutare la sua abilità nel ricorrere di volta in volta, a seconda delle circostanze ed in relazione alla accettabilità o meno delle tesi dei filosofi citati entro il contesto del discorso filosofico-cabalistico, alla tecnica della citazione e traduzione aderente, a limitate integrazioni o soppressioni, a *collages* più vasti di frammenti estrapolati, a riassunti e a parafrasi, ed infine ad allusioni mediante termini specifici, talvolta polemicamente reinterpretati. Risultato sorprendente di questa ricerca è però la constatazione di quanto sia ampia e diretta la conoscenza, oltre che del neoplatonismo, della tarda scolastica italiana (ma si dovrebbe aggiungere, per un quadro completo, anche un'indagine sugli autori tardo scolastici non italiani, per es. il Suarez)¹² e come, attraverso di essa, compaiano nella *Puerta del Cielo* tematiche della scolastica medievale (peraltro riprese anche da umanisti come il Ficino ed il Pico: ad esempio il tema tanto insistentemente esaminato del « primo in un genere »), parte delle quali risalgono ai commentatori greci ed arabi: chiaramente traspare, dal confronto precedente, la presenza di Averroè, non solo per citazioni dirette dalle sue opere (problema che qui non abbiamo toccato) ma per le discussioni che le sue dottrine sugli intelletti hanno continuato a suscitare nel Quattro e Cinquecento, fino alle soglie del Seicento.

La nostra limitata indagine ci ha anche aperto una finestra su un altro problema fondamentale, che merita comunque una trattazione a parte e sulla base di un più ampio esame: quello cioè del rapporto, nell'opera del nostro,

¹² Secondo il Lohr, nel periodo tra il 1500 ed il 1650, la scolastica appare, almeno per quanto riguarda lo studio di Aristotele ed Averroè, altrettanto importante che la scolastica duecentesca. Nel Rinascimento però sono presenti diversi tipi di aristotelismo, tra i quali due sono chiaramente individuabili: quello dei Gesuiti, connesso alla teologia cattolica (e del quale alcuni autori citati dall'Herrera sono un buon esempio) e quello accademico laico sviluppatosi presso le facoltà di medicina. Cfr. C. H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Authors A-B, in « Studies in the Renaissance », XXI (1974), pp. 228-229.

tra concettualità filosofica e immaginazione cabalistica. La capacità di evidenziare analogie o parallelismi tra le complesse strutture metafisiche di varie scuole filosofiche e le figurazioni simboliche della tradizione mistica ebraica, lo scoprire le corrispondenze tra le argomentazioni logico-dimostrative dei filosofi e la descrizione fantastica dei rapporti a cui si allude nelle immagini dei cabalisti non dipende solo dalla perspicacia e dalla curiosità culturale di Herrera; al contrario, l'abilità critica dell'autore della *Puerta del Cielo* è piuttosto uno strumento che fa affiorare, grazie all'analisi, un fenomeno culturale di larghe proporzioni. Se infatti si prescinde da speranze o pretese di attribuzione di giudizi di valore o di verità sia in ambito filosofico, sia in quello religioso, e si considera solo la fattualità storica delle forme di strutturazione ed espressione di concetti metafisici e dei loro rapporti nelle opere teologico-filosofiche come in quelle mistico-religiose, in entrambi questi generi di documenti letterari si possono rilevare delle persistenze che, attraversando i secoli, si estendono ad ambiti diversi. Valga come esempio la tematica, che abbiamo più volte incontrato nelle pagine precedenti, del rapporto tra unità-Dio e molteplicità-creature, mediato da unità secondarie-intelletti. Comunque si concepiscano gli elementi di tale rapporto, in qualsiasi modo essi vengano rivestiti con figurazioni personificanti, il pensiero tesse intorno ad essi una rete di relazioni che è sostanzialmente costante (per es. l'azione reciproca tra enti non corporei), sia che venga espressa con lo strumento delle *quaestiones* scolastiche, o dei commenti aristotelici o umanistici, sia mediante le descrizioni del linguaggio ispirato, oppure grazie al disvelamento ermeneutico dei significati sapientemente allusi e minuziosamente dipanati. In tutti questi casi coloro che dialogano, come coloro che si combattono, o come coloro che, al pari di Pico o di Herrera, cercano analogie ed accostamenti, hanno in comune un patrimonio intellettuale di categorie e concetti, che fornisce per tutti i tipi di discorso identiche strutture basilari di pensiero, che evolvono e mutano solo in lunghi periodi di tempo. È su questi fondamenti che un ricercatore di parallelismi come l'autore della *Puerta del Cielo* può costruire la sua ragnatela di analogie e riavvicinare esperienze che si dichiarano estranee e contrapposte, come la razionalità filosofica e la religiosità mistica.

APPENDICE I

T. TASSO, *Il Messaggero*, Venezia 1582, in *Dialoghi*, ed. E. RAIMONDI, Firenze, Sansoni, 1958, p. 295.

Questo [le idee di tutte le cose] fu il primo producimento, che fece Iddio distinto dalla natura, & essenza sua, non fu fatto in tempo, perciò che il tempo non era ancora creato; ma in eternità, la quale non ha né prima né poi, né parte di successione; ma è unita e raccolta in se stessa, quasi tranquillissimo stagno, che non habbia né flusso, né riflusso, né discorrimento, né accrescimento, ò diminution d'acque; ove il tempo, che poi ch'a quella somiglianza fu fatto, quasi rapido torrente discorre, & consumando egli medesimo le sue prime parti, ne rifà di nuove; e per continova successione si fa perpetuo.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 48 v]

Livro Quinto
Capitulo IV

Aplica la eternidad a la Cauza primera y definiendola, demuestra sus propiedades, y excelencias.

...[f. 49 r] ...digo que ymita el tiempo, al firme estado de la eternidad, como haze a su ynfinidad, con su varia, replicada y continua sucession en que esplicando, uno despues de otro, se va estendiendo, y propagando en ynfinito, de manera que el presente ynfinito y estable es como origen y principio de la eternidad, y el presente terminado, multiplice, fluyente, y sucessivo, es cauza del tiempo, y ambos segun el modo de nuestro entendimiento, son medidas, a saber la eternidad del ser ynfinito, y permanente, y el tiempo de las cosas terminadas y movibles; sino que el tiempo, mide con multiplicada varia y sucessiva repiticion, y casi numerando, o contando; y la eternidad, con unica y estable permanencia, aplicada y conjunta, con una sola ynmoble vez, o yndivisible ystante. Y como dize el Principe de los poetas toscanos, Torquato Tasso, en su *Dialogo del Mensagero*,¹ la eternidad no tiene primero, no postrero, antes y despues, ni partes de sucession, o movimiento, mas está unida y recogida en si misma, como tranquillissima laguna, que no tiene fluxo, ni refluxo, curso aumento, o diminuycion de aguas, donde el tiempo que fue producido, a su semejanca, casi caudaloso, y rapido torrente, discurre, y consumiendo el mismo, a sus primeras partes, rehaze en su lugar otras nuevas, y con continua sucession, se haze perpetuo. Concluyamos pues con Plotino que la eternidad es una ynterminable vida...

¹ Qui e nelle pagine seguenti il corsivo dei titoli di opere citate da Herrera è mio.

APPENDICE II

Ioannis Pici Mirandulae... Opera quae extant omnia, Basileae 1601.

Commento dello Illustrissimo Signor Conte Ioanni Pico Mirandolano sopra una Canzona de Amore, composta de Girolamo Benivieni Cittadino Fiorentino, secondo la mente & openione de Platonicì.

[p. 496] L. I, Cap. IIII. Che Dio produsse ab eterno una sola creatura incorporea, & intellettuale, tanto perfetta quanto essere poteva.

Seguendo adunque noi la openione di Plotino, non solo da migliori Platonici, ma anchora da Aristotile, & da tutti li Arabi, & massime da Avicenna seguitata. Dico che Dio ab eterno produsse una creatura di natura incorporea & intellettuale, tanto perfetta, quanto è possibile, che sia una cosa creata, & pero oltre ad lei niente altro produsse, imperoche da una causa perfettissima non può procedere se non uno effetto perfettissimo, & quello che è perfettissimo, non può essere più che uno, come, verbi gratia, el colore perfettissimo fra tutti e colori, non può essere più che uno, perche fusseno dua, ò più, forza sarebbe che l'uno di loro fussi piu, o manco perfetto dell'altro, altrimenti sarebbe l'uno quel medesimo che l'altro, & cosi non sarebbono piu, ma uno. Quello adunque che sara manco perfetto dell'altro, non sara perfettissimo. Similmente se Dio havessi prodotto oltre ad questa mente un'altra creatura, non sarrebbe stata perfettissima, perche sarrebbe stata manco perfetta di quella.

Questa prima mente creata, da Platone & cosi dalli antichi philosophi, Mercurio trimegista & Zoroastre, è chiamato hora figliuola de Dio, hora mente, hora Sapientia, hora ragione divina, il che anchora interpretono alchuni, verbo. Et habbi ciascuno diligente advertentia di non credere, che questo sia quello, che de nostri Theologi e ditto figliuolo di Dio, imperoche noi intendiamo per il figliuolo di Dio una medesima essentia col padre à lui in ogni cosa egual...

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 36 v]

Livro Quarto
Capitulo II

Confirma con autoridad de excelentes Philosophos, que de la Cauza Primera ynmediatamente procedio uno solo perfectissimo effecto, y por medio del, como de ynstrumento, todos los mas.

...[f. 37 v]... A que se puede anàdir, lo que dize el feniz de sus tiempos Ioan Pico de la Mirandula en el Comento que escrivio sobra la *Cancion de amor* de Geronimo Benivieni, que es lo que sigue. Siguiendo la opinion de Plotino, Porphirio, y comun mente de los mas excelentes platonicos aprovada de Aristoteles, y de todos los arabes, en especial de Avicena, el sumo Dios produjo una criatura de naturaleza yntelectual, y yncorporea tan perfecta, quanto es possible, que sea cosa criada, y por esta razon demas della, no produjo ynmediatamente ninguna cosa, porque de una cauza perfectissima, no puede proceder, sino un effecto perfectissimo, y lo que

es perfectissimo, no puede ser sino uno, porque si fueran dos, o mas, seria fuerça que el uno dellos, fuesse mas o menos perfecto, que el otro, porque de otra manera, seria el uno, lo mismo que el otro, y assi no serian dos, o mas, sino uno; mas siendo el uno menos perfecto, que el otro, es cierto, que no es perfectissimo. Con que si Dios vüiesse producido ynmediatamente mas que esta perfectissima criatura, no seria perfectissima, pues seria menos perfecta que ella; y por consiguiente no seria effecto de la perfectissima Cauza primera, que como se à dicho, a de ser perfectissimo, y por consiguiente uno.

APPENDICE III

Iulii Caesaris Scaligeri Exotericarum Exercitationum Libri XV De Subtilitate ad Hieronimum Cardanum, Hanoviae 1620.

Exercitatio 249. An novae species a Natura progigni queant.

[p. 724] 3. An Deus facere possit melius quod fecit quam quomodo fecit.

Huic tam praeclarae quaestioni affinis alia est, non minus illustris. Odiosa quidem novo huic vulgo, qui in superficie atque supinitate, quam ipsi vocant simplicitatem, intellectionum contemplationis nostrae finem posuerunt. Itaque curiosos nos vocant, & scholasticos: cum ipsi hoc, quod bene dicunt, amant, nescire sese, quare, aut quomodo dicant. Asinis similes sunt, qui triticum ad molas ferunt. Recti namque officii sui ignorant finem...

Ad propositam quaestionem sine ulla vel dubitatione, vel cunctatione respondebit etiam toro caelestis philosophiae sic: Potuit, po[p. 725]test, poterit: tantum abest, ut a nobis aliud expectetur. At huic ita respondenti si occurram hoc ipso, quod in animo versatur, quibus ille verbis excutiat? Quid illud? inquires. Hoc Deus si optime fecit: fecit autem optime optimus: & addat huic, quod fecit, aliquid bonitatis: non optimum illud iam fuerit, quod erat optimum. Quare hoc intelligamus, admittendam esse quaestionem, & a Sapientibus solvendam censeo: non quod isti rustici faciunt, sophisticæ damnatam perplexitatis repudiandam. Quod ut expediamus, aequabili, atque composita oratione sic instituemus. Respondent Sapientes, absolutam potestatem ab ordinaria distinguendo. Agens, inquiunt, ordinarie, qui secundum legem rectam facit, aut sub lege, aut supra legem. Si est sub lege: non potest aliter recte facere. Si ipse fecit legem: potest & aliam legem facere alia potestate, id est absoluta. Deinde secundum eam legem ordinarie agere. Sic Deus potest etiam aliter facere. Quia lex esset illa quoque recta, si statueretur a Deo. Haec illi subtiliter quidem. At enimvero non tollunt dubitationem. Quia manifestum est, si Deus aliam fecerit legem, rectam illam legem futuram. Verum quaerimus hoc. An Deus super hac eadem re aliam rectam legem possit facere, praeter hanc rectam legem. Dubitationis ratio validissima est: sicut in superiori exercitatione dicebamus. Quia in unaquaque actione unum tantum rectum est: idque a Recto, id est a summo Recto, Deo ipso constitutum. Quare quodcunque praeter illud rectum est, non est Dei, sed non Dei.

Propterea quod minus bene facere capessit privationem summi boni, & summae potestatis. Deus autem summum bonum solus est, & potestas summa. Itaque

sententia haec nihil detrahit de divina potentia, ac bonitate: quin potius & agnoscit, & fatetur incomparabilem perfectionem. Perinde enim esset, ac si diceremus, non optime Deum operatum esse. Item illud. Deum esse posse artificem seipso deteriozem. At bonus non potest, nisi bene: perfectus, non nisi perfecte. Potest igitur aliter facere: quia summa in potestate minor quoque comprehenditur potestas. Ex immensitate igitur potentiae potest: At ex summa bonitate, quae est potentiae regula, neque a potentia, essentia diversa (est enim Deus, & Dei omnia unum, atque unus Deus sui ipsius & principium, & finis, sine tamen & principio, & fine ullo: non enim extra se egredi potest non vult minus pos[p. 726]se quam bene posse. Quia a summo bono simpliciter, non potest, nisi summum bonum, in unoquoque genere, aut ordine entium, proficisci. Homo namque suo in genere summe bonum est: & Musca, & Cimex: in suis quaeque circumscriptionibus essentialibus. Non enim essent hoc, quod sunt, nisi in summo suo (ut ita loquar) essendi essent. Cum igitur inter hominem, & proximam intelligentiam nulla intersit species, nulla intererit perfectio. Nihil igitur homini addi potest. An Deus ibi novi quicquam possit & creare, & addere? Possit. Sed nolit posse? quia seipsum argueret imperfectioris operae, quam in priore opere posuisset. Adhuc subtilius, atque supra quotidianarum intellectionum limites transeamus.

Dico tibi: cum rei perfectae ac infinitae suae potentiae perfectione, quippiam perfectionis adiunxerit Deus: standum illi esse aliquando & ab operis illius auctione cessandum. Non enim potest ipse facere ens essentia infinitum. Faceret enim alium Deum. Quare dicendum est: Deum quidem posse facere semper aliquid melius: Rem autem ipsam non posse suscipere illam infinitatem. Neque enim est, ut in rebus nostratibus. Frustra namque est hic apud nos potentia, quae non habet, in quod exerceatur. Nam potentia hic, & actus, sunt relativa. At Dei potentia ad nihil refertur: sed sua solius est, & ipsa sibi, & hoc, quod est, & hoc omne, quod sunt omnia.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 43 v]

Livro Quarto
Capitulo VII

Con lo que dizen Durando y Scaligero se corrobora y establece que no puede aver ynfinita subida en los effectos de la Cauza primera y que necessariamente a de aver uno que sea sumo y perfectissimo.

...[f. 44 r]... Oygamos agora lo que dize Iulio Cesar Scaligero, agudissimo philosopho, que en su libro *De Subtilitate contra Cardano*, en la Exercitation 249, escrivio lo siguiente: Si la primera Cauza obro, optima, o perfectissimamente (porque proprio del perfecto, es obras perfectamente) y anadiere alguna perfection a este su optimo, o perfectissimo effecto, seguirsea que no sea perfectissimo effecto, el que como perfectissimo effecto de perfectissima, o optima Cauza, presuponemos, que lo sea, porque no puede recibir nueva perreccion, y augmento, sino el que careciendo de uno, y de otro, es en alguna manera ynperfecto y menguado. Anadese a esto que en cada action, no ay una que sea perfecta y derecha, que como tal procede del que es sumamente perfecto y derecho, porque el obrar menos bien,

arguye privacion, y falta de sumo bien y potencia, como se alguno dixesse que la suma bondad y potencia, no obra perfecta y cumplidamente y que el que la posee, es obrador, peor y menos poderoso, que el mismo, contra la razon del sumamente bueno y potente, que no quiere, ni puede obrar, sino bien y perfectamente. Y si dixeran que en la suma potencia, se yncluye la menor de que puede proceder menor efecto, respondo que la bondad, que es regla de la potencia y en la divinidad, uno, y lo mismo, no quiere, ni consiente poder menos, que poder bien y perfectamente, y assi del sumo absoluto bien no procede en qualquiera genero, o orden, sino lo que es sumo y perfecto, en ellos, y assi vemos que el hombre en su genero, es sumamente bueno, y lo mismo, la mosca, y la chinche, porque no fueran lo que son, sino alcançaron, lo sumo de su ser, y acto. Y supuesto que entre el hombre, y la ultima ynteligencia, no se ynterpone ninguna especie, es cierto que al hombre, no se le puede anàdir esencialmente nada. Mas dudase, si sobre el mas alto efecto, puede la Cauza primera produzir, otro, augmentando en los grados del universo la primera perfection criada; y respondo, que puede, mas no quiere poder, por no arguir a si misma de ynperfecta action, y efecto, que antes à producido, o mas sutilmente, y sobre los limites de los ordinarios entendimientos, digo, que anadiendo la Cauza primera, con su ynfinita potencia, alguna perfection a las produzidas, à de parar en una, y cessar de anadir y augmentar otras en ynfinito, porque es ynpossible que aya efecto ynfinito, y que no sea excedido de su yncausada Cauza, y si es excedido, como lo es sin duda, no es ynfinito, con que se deve dezir, que la Cauza primera puede hazer siempre algun efecto, mas alto y perfecto que qualquiera hecho, mas lo produzible, como finito, assi en essencia como en numero, no puede aduntir esta ynfinidad, con que es necessario, que proceda en ynfinito, o que constituya algun ynfinito, que es ynpossible, o que pare en un sumo, que aunque finito, sea perfectissimo efecto, y quanto es possible proximo, y ynmediato a la Cauza primera. Hasta aqui, en sustancia es de Scaligero.

APPENDICE IV

MARILIO FICINO, *In Parmenidem*, in *Opera*, Basileae 1561.

[v. II, p. 1168] Cap. 54. Ubi entium proprietates de uno negantur, significatur ipsum haec omnia antecellere, atque procreare.

Affirmationes circa summum Deum fallaces admodum periculosaeque sunt; solemus enim in quotidianis affirmationibus nostris certam quandam speciem proprietatemque concipere, & appellare aliquid alteri atque definire. Hoc autem agere circa primum, nefas. Negationes vero contra indefinitum semper relinquunt illud, & in sua amplitudine liberum: animam quoque aptius Deo prae-parant, dum hanc ab humanis conditionibus definitionibusque segregans, & quasi iam incircumscriptam Deo prosus incircumscripto committunt. Neque vere nos latet quod & saepe cum Dionysio dicimus, negationes circa Deum non defectum significare, sed excessum. Quando enim dicimus, Deum non esse mentem, nec vitam, nec essentiam intelligi volumus, ipsum his omnibus esse praestatiorem horumque prin-

cipium. Iam vero negari artificii manus, defectum significat; caret enim sibi necessarijs instrumentis. Negare vero naturae manus, excellentiam naturae declarat, non indigentis manibus ad agendum. Profecto sicut primum illud est omnium causa, sic artificiosae circa ipsum negationes sequentium affirmationum causae sunt. Quamobrem quodcunque de uno prima suppositio negat, affirmat suppositio sequens. Ut videlicet declaratur ab illo omnis propterea fieri, quia illud nullum est omnium, sed super omnia pariter. Sicut enim anima vel natura, quoniam non est corpus, generat regitque corpus, & intellectus, cum non sit anima, procreat animam: sic ipsum unum quia non multiplicatum, non numerosum, non figuratum, multitudinem & numerum procreat, & figuram. Nullum enim eorum quae procreat, ipsum esse potest. Neque enim alia quaevis excellens universalisque causa vel eadem est cum effectibus, vel cognata. Quando igitur formam, vel figuram Deo negamus, non defectum aliquem suspicamur, qualem cum cogitamus infiguratum, informemque materiam, sed Deum nullo circumscriptionum, materiam formis atque figuris circumscribere contemplamur. Siquidem de Deo, sicut de materia, negantes omnia per similitudinem quandam dissimilem, volumus eadem de utriusque negata.

Solemus & animam naturamque dicere quoniam nec oculos, neque pedes habet, eadem conditione qua corpus, ideo haec in corpore generare.

Similiter unum ipsum dicitur, neque totum esse, neque partem, neque idem, neque alterum, neque stare, neque moveri, neque simpliciter oppositorum aliquod, neque ambo, ut possit haec omnia pariter agere. Nec ipsum est alicui simile, ne cogatur cum aliquo in superiore quadam similitudinis causa convenire, imo ut omnem similitudinem possit efficere. Nec ullis opponitur, ne forte alicui oppositionis causae subiectum, imo ut oppositiones omnes ab ipso dependeant.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 68 v]

Livro Sesto
Capitulo V

La Cauza primera no conviene con nadie, en nada, con que se le niegan todas las cosas, bien entendido que las negaciones, no son falta en ella, sino excessos, y cauzalidad, con que siendo nada de todo, es yqualmente sobre todo y lo produce.

...[f. 69 r]... Con que es tanto mas verdadera y segura, la negacion de las perfecciones de los efectos de la Cauza primera en ella, que la afirmacion dellas, quanto es mas, lo que ella en si retuena, que lo comunicó de si, a sus efectos, siendo ynfalible que todo lo que comunicó fuera de si, a sus efectos, es limitado y finito, y lo que ella en si retuvo, que es a si misma, es del todo ynterminado y ynfinito. De mas de que se puede errar, mas facilmente, afirmando, que negando, porque la afirmacion determina, segun los limites de nuestro terminado conocimiento, lo que es del todo ynlimitado, y infinito, y la negacion lo dexa libre, y en su amplitud ynmensa, disponiendo al anima, para su conocimiento, con el separarla de las humanas propiedades y diffiniciones, entregandola, casi yncircumscripita al que del todo lo es. Y es de notar, que las negaciones, en la Cauza primera, no significan privacion, o falta sino suma, y ynlimitada perfection, y exceso, porque como dize Marsilio Ficino, sobre el *Parmenides*, quando dizimos que la cauza primera, no es entendimiento, vida, ni essencia, es nuestra yntencion dezir, que siendo mas excelente,

que todos estos, los produce, y continuamente conserva, porque el negar al artifice las manos, es atribuyllle ymperfection, privandole de sus necessarios ynstrumentos, sin los quales no obra, mas el negarlos a la naturaleza, es perfection, pues manifestando su excelencia, demuestra, que sin tener manos, las produce y no solamente a ellas, sino a otros muchos effectos. De manera que las artificiosas negaciones de las perfecciones de la Cauza primera, no solamente son excessos y ventajas, con que despojandola, de lo que le es ynferior, y no conviniente, y sublimandola quanto mas podemos, la consideramos en si absoluta y pura, mas tambien son cauzas de las affirmaciones de sus effectos, como si dixeremos que de la Cauza primera proceden todas las cosas, porque ella no es ninguna dellas, sino sobre todas, yncomparablemente sublimada. Y si la anima, o naturaleza, no siendo cuerpo, lo engendra, y mueve, y la ynteligencia, que no es anima, la produce y alumbra, quien se admirarà, que el puro uno, que no es multiplice, numeroso, ni figurado, produzca, y cauze, toda multitud, numero, y figura. Concluyendo que quando negamos della, toda forma, y figura, no le atribuyamos alguna falta, como quando ymaginamos la ynforme y ynfigurada materia, que privada por si de toda forma y figura, las á menester, y apetece, antes entendemos, que la ynlimitada divinidad, excediendo a toda forma, y figura, es cauza de todas ellas, y comunicandolas a la materia la determina, y perficiona con ellas. Y bolviendo a la primera comparacion, como la anima o naturaleza, por quanto no tiene ojos, ni pies como el cuerpo, los produce, assi el puro uno en quanto, no es todo ni parte, ni mismo, ni otro, no se mueve, ni está parado, ni es ninguno de los opuestos, los produce ygualmente a todos, como tambien no es semejante a alguno, por que [f. 69 v] no puede convenir con nadie, en tener (como los mas que entre si convienen) alguna superior cauza de su comunion y semejança, antes porque es libre de toda semejança, la puede cauzar y cauza, no es tan poco opuesto, porque no siendo sugeto a ninguna cauza de oposicion, sino libre de todas, es la comun fuente, de que todas las oposiciones proceden.

APPENDICE V

MARSILIO FICINO, *In Timaeum Commentarium*, in *Opera*, Basileae 1561.

[v. II, p. 1441] Cap. IV. De dependentia materiae ab ipso bono. Et de actione mentis, & animae in materiam; & de mundo intelligibili.

Universum hoc similiter ab ipso bono indicant, per intellectum quendam divinum, animamque universi procedere. Merito ab ipso mundum proxime fieri maxime unum, ab ipso bono maxime bonum. At quoniam visibilis, hic mundus ob multiplicem partium distantiam, qualitatum repugnantiam, effectuum diversitatem, materialium deformitatem, neque maxime unus est, neque maxime bonus, ideo ante hunc existimant, ab ipsa unitate, bonitateque divina mundum alterum proxime emanare, & prout natura patitura, quam simillimum, non visibilem quidem, sed intelligibilem, intellectua- [p. 1442]lemque, exemplaria omnium quae in hoc gignuntur habentem. Quem quidem divinum intellectum nominant non ipsum bonum, sed optimum boni filium. Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus, Platonem Christianae theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt.

Cap. X.

Manet ergo Christiana & Mosaica veritas. Ac interim, sicut pluribus placet interpretum, forsán fuerit haec, vel Platonis opinio, vel Pythagorae: intelligibilem mundum inter visibilem atque ipsum bonum esse medium, imaginem quidem boni exemplar vero corporei mundi: ita a bono pendentem, sicut lumen extra Solem a luce intra Solem. Praeterea producentem ex se proxime mundi animam sicut & lumen fundit ex se splendorem: perque animam singula quotidie generantem, sicut splendor per calorem corporea gignit. Quemadmodum igitur sex hi gradus ordine disponuntur...

A. C. HERRERA, *Puerta del cielo*.

[36 v]

Livro Quarto
Capitulo II

Confirma con autoridad de Excelentes Philosophos, que de la Cauza primera ymediatamente procedio uno solo perfectissimo effecto, y por medio del, como de ynstrumento, todos los mas.

Emos provado, con treze razones, que de la Cauza primera no procedio ynmediatamente, si no un solo perfectissimo effecto, y por medio del los siguientes, que se puede confirmar con la autoridad de los mas excelentes philosophos, como Zoroastro, Mercurio Trismegisto, Orpheo, Aglaophemo, Pitagoras, Archita, Platon, Speusippo, Numenio, Amonio, Plotino, Amelio, Porphirio, Yamblico, y Plethon, y de todos los Arabes de la primera academia de Cordova, como Avicena, Algazel, el autor del Libro de las Cauzas, el de la mas Secreta parte de la divina Sapiencia segun los Egipcios, y otros; y lo mismo de todos neustros Philosophantes hebreos, como Rabi Mosseh de Egipto, Rabi Yosseph Calvo, Leon Hebreo, y los mas, sino que por recelo de ser prolixo dexaré de alegalos, y trayere solamente 3, o, 4 autoridades, de yminentes Varones, que fundados en razon aprobaron y enseñaron esta noble sentencia. De que la primera es de Marsilio Ficino, que declarando el *Thimeo*, de Platon su maestro, dize semejantes palavras: del Purissimo Uno, proximamente procede un mundo grandemente uno, y del Sumo Bien un mundo grandemente bueno. Mas porque este visible mundo, por la multiplíce distancia de las partes, repugnancia de las qualidades, diversidad de los effectos, y disformidad de los cuerpos, no es grandemente uno, ni grandemente bueno, es conforme a razon, que proximamente mane de la unidad, y bondad divina, un mundo, quanto es mas possible semejante a su Cauza, no senzible si no ynteligible, y que en si contiene las ydeas y exemplares de todas las cosas, el qual no es el Sumo Bien, sino su perfectissimo effecto, representacion de su Cauza, y dechado de lo ynferior que procede del Sumo Bien, como la lumbre fuera del sol, de su yntrinzeica luz, y que por el resplandor, y calor que de si diffunde, produze en virtud de su Cauza, todas las demas cosas.

APPENDICE VI

Ioannis Pici Mirandulae... Opera, Basileae 1601, *Commento... sopra una Canzona de Amore de Girolamo Benivieni*.

[p. 496] L. I, Cap. I. Che ogni cosa creata ha lo essere in tre modi, Causale, Formale & Participato.

Pongono e Platonici per loro dogma & principal fondamento, ogni cosa creata havere l'essere suo in tre modi, li quali benche da diversi diversamente sieno nominati, tuttavia concorrono ad uno medesimo senso, & possonsi da noi per hora cosi nominare. Essere causale, Essere formale, Essere participato. La qual distinzione per più termini non si può significare, ma far per essemplio manifestissima. Nel sole, secondo e Philosophi non è calore, peroche el calore è qualita elementare, & non di natura celeste, tuttavia el sole è causa et fonte d'ogni calore. El fuoco è caldo et è caldo per sua natura et per la sua forma propria.

Uno legno non è per se caldo, ma ben puo dal fuoco essere riscaldato, partecipando da lui la predetta qualita. Dunque questa cosa chiamata calore, ha nel sole essere causale. Nel fuoco essere formale. Nel legno, ò'altra simil materia, essere participato. Di questi tre modi d'essere, el piu nobile & el piu perfetto é lo essere causale, & pero e Platonici, ogni perfettione che in Dio essere si concede, vogliono sia in lui secondo questo modo di essere, et per questo diranno che in Dio non è cosa alcuna ma che egli e cagione di tutte le cose. Similmente che in Dio non e intelletto, ma che lui e fonte & principio d'ogni intelletto, li quali detti per non essere inteso el loro fondamento, danno a Platonici moderni non poca molestia, et à me ricorda, che gia uno gran Platonico mi disse maravigliarsi molto d'uno detto di Plotino, dove dice che Dio nulla intende ne conosce, ma forse è piu da maravigliarsi come lui non intenda, per qual modo vuol Plotino, che Dio non intenda, che non è altro se non che lui vuole che questa perfettione dello intendere sia in Dio secondo quello essere causale et non secondo quel formale, il che non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglene secondo uno piu perfetto & eccellente modo, il che esser così si può di qui manifestamente comprendere, che Dionysio Areopagita, principe de Theologi Christiani, il quale vuole che Dio, non solamente se, ma anchora ogni cosa minima & particolare conosca, usa pero el medesimo modo di parlare, che usa Plotino, dicendo, Dio non essere natura intellettuale, o intelligente, ma sopra ogni intelletto et cognitione ineffabilmente elevato.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 71 r]

Livro Sesto
Capitulo VII

Trata del ser cauzal, formal, y participativo, colocando el primero en la Cauza primera, el segundo en sus divinas Sephiroth y luzes, y el tercero en todas las criaturas; afirmando que el segundo, que es el de las soberanas medidas y unidades depende del primero, y del defiere, con unidad determinada, y en otro, de la unidad que pura y ylimitada en si misma consiste.

Aviendo tratado de la excelencia divina, que yncomparablemente sobre todo, se levanta y de la continencia, o comprehension, con que todo lo que es, y no repugna que sea unica y eminentemente en si yncluye, será conveniente para el fin que pretendemos, dezir, que[en] la universidad de las cosas, se pueden y deven considerar, tres maneras de ser, de que el primero es el causal, y eminente, el segundo el formal y proprio, y el tercero el participado, y remisso: como por exemplo, el fuego, tiene su ser cauzal y eminente en el cielo, que continiendolo, en su activo vigor, y efficacia, si que formal o participatadamente lo sea, lo produze fuera de si, el ser formal y proprio, esta en el mismo fuego, como el participado y remisso, en un madero ynflamado, que por si, y cauzalmente, no siendo fuego, lo participa, recibiendo del su calidad, y forma. Y entre estas tres maneras de ser, como dize doctamente Juan Pico, o Feniz de la Mirandola, el cauzal y eminente, es el mas perfecto y noble, pues es con exceso, lo que cauza fuera de si, que es el ser formal y participado. Con que vinieron a concluir los Platonicos, que todas las perfecciones, que la primera cauza en si contiene sean en esta manera, y no en las dos siguientes, afirmando que sin ser nada de todo, es Cauza de todo, y en especial dogmatizan, que no es entendimiento, mas fuente y cauza de todos los que lo son, dando con esta sentencia, no poco embaraço a algunos modernos, que por no entender su fundamento ynfiere que la Cauza primera, es privada y falta del entendimiento, y mas perfecciones que se ven en sus effectos; no siendo assi, pues estas negaciones, son afirmaciones, o afirmacion de otro modo de perfection, muy mas excelente y noble, que es el que llamamos de causalidad y exceso, que propriamente se atribuye a la Cauza primera. Y assi la perfection del entender no se coloca en ella, segun su ser formal y proprio sino segun su ser cauzal y eminente, con que no se le niega, tanto el entender, quanto se le atribuye el mas perfecto que ay o puede aver, y lo mismo dezimos de todas las demas perfecciones.

APPENDICE VII

Gasparis Contareni Cardinalis Opera Omnia, Venetiis 1589.

Primae Philosophiae Compendium, Liber Quintus.

[p. 156] Huiusmodi vero intellectus necesse est, ut sit infra primum principium: id namque est ipsum esse per se existens, nulli naturae addictum: in intellectu vero esse est contractum ad intelligibilitatem, ut ita dicam, seu ad intellectionem; quapropter Plato posuit hunc intellectum esse causam exemplarem, in qua sint ideae rerum omnium. Nam in primo principio res altiori modo sunt, quam ut in eo exemplaria rerum constitui queant: exemplar etenim omne cognosci potest, & quatenus exemplar est comprehendi quit. At in primo principio res sunt supra cognoscibilitatem (ut planius explicam quod volo, sic eam libeat appellare) ac in arcano sitae, quod minime pervium est cuivis intellectui. Quamobrem Plato, ut reor, posuit causam exemplarem in secundo ente, in quo esse contractum est, ac definitum ad naturam intelligibilem...

[p. 157] Nos medium iter tenentes, ea tangemus, quae ratione naturali comperta sunt; incerta, vero, atque ea, ad quae lumen intellectus nostri non pertingit, linquemus pro incompetitis. Cum ergo praeter summorum philosophorum auctoritatem, qui magis quam nos in rerum contemplatione exercitati, luculentius etiam veritatem intueri potuere, ratione etiam satis efficaci seu mavis probabili, nobis constiterit supra animas coelestium corporum esse intellectum, seu unus is sit, seu plures; ea, quae naturalis hominis ratio de intellectu comperta habere potest, paucis perstringamus. Esse ipsum atque ipsum unum, quod ex superfluenti bonitate extra se in alias quoque naturas defluxit, paulatim delapsum est, ac veluti per gradus processit a perfectissimis naturis in imperfectissimas, & demum desiit in materiam primam, quae prope nihil esse videtur. Primum igitur, id quod esse ipsum a puritate sui degenerat, est intellectus, qui iam aliqua natura est non esse purum, verum tam late fusa, ut in se suo tamen modo omnes quoque res alias, atque naturas comprehendat: qua in parte aemulatur ipsum esse, deficienti tamen ratione. Nam in primo principio res omnes sunt, secundum unicum esse eminens ac praeexcellens quibuscunque naturis, ac cuius rerum modo. At in intellectu res omnes sunt, secundum determinatam tamen rationem & definitum modum, id est secundum esse intelligibile: ea namque est natura intellectus ipsius.

Quamobrem licet coniunctus sit cum primo esse, utpote cui proximus existat; nihilominus primum esse in intellectu est secundum modum intelligibilem.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 36 v]

Livro Quarto
Capitulo II

Confirma con autoridad de Excelentes Philosophos, que de la Cauza primera ynmediatamente procedio uno solo perfectissimo effecto, y por medio del, como de ynstrumento, todos los mas.

...[f. 37 v]... Y es de saber que este perfectissimo effecto, que ynmediatamente procede del sumo Dios, es llamado de Platon, y de los antiguos theologos, Zoroastro, Mercurio Trismegisto, Pitagoras, y los demas, mente, sabiduria, mundo ydel y ynteligible, hijo de Dios, razon, y verbo divino. Que todo se confirma con la sentencia del Cardenal Contareno, que en su *Methaphisica* dize que del uno, conviene a saber, del primero principio de todas las cosas, no mana ynmediatamente sino uno, que es el primero entendimiento, y mundo ynteligible, en que ay la multitud de las ydeas, que en el por razon se distinguen, como en primero exemplar, y que son cauza de la multitud de las sensibles cosas, no porque la Cauza Primera tuviesse necessidad, para la producion de las cosas de otro esemplar, siendo ella en modo supereminente el exemplar de todos los exemplares, sino porque se coloca la cauza exemplar en el segundo porque el primero principio no se puede entender, como aquel que excede todo entendimiento, siendo proprio del exemplar, ser ynteligibile. De manera que de baxo del purissimo ser por si existente, y no apropiado a ninguna naturaleza, ponemos a su primero, y perfectissimo effecto, que es ya contraydo, a la ynteligibilidad, y yntelection, conteniendo en si como exemplar, las ydeas de todas las cosas, que en el primero principio estan en modo mas alto que de exemplar, levantadas sobre todo ynteligible y entendimiento.

Y es de notar que la primera degeneracion, y caida del purissimo ser, es el entendimiento, que es ya determinada naturaleza, y no ser puro, mas tan capas, que comprehende y contiene en si, aunque segun su yntelectual modo, a todas las demas naturalezas, con que ymita al puro ser, mas no perfectamente, porque en el primero principio estan todas las cosas en unico ser, eminente y preexedente, a qualquiera naturaleza y a qualquiera modo de cosas, mas en el entendimiento estan todas las cosas, segun determinada razon y diffinido modo, a saber, segun el ser no absoluto, y puro, sino yntelectual y ynteligible, que es su propria naturaleza.

APPENDICE VIII

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 149 v]

Livro Decimo
Capitulo XIII

Como deciende el anima yntelectual a animar el terreno cuerpo y como, se levantaron a lo alto, conservaron y perfectionaron los caydos Kelim o Vasos.

...[f. 150 r]... Y en resolucion, quando la ymaginacion a la razon, y la razon del todo se convierte al entendimiento, entonces dezimos que el alma sube y se levanta al mundo ynteligible y divino, mas quando la razon, divertida del entendimiento, se ynclina a su ymaginacion, y esta a la que es propria y conjunta al anima, o cuerpo animado, o sea produzido, o produzible, entonçes dezimos que el alma deciende, o baxa al mundo corporal, o sensible, y se precipita y hunde en el. Y esta no es solamente sentencia platonica, mas verdad cabalistica, que pronunçiò el divino autor del *Zoar*, en su exposicion, sobre el Cantar de los Cantares, dogmatizando que Lelith, que es la concupiscible, o el que precide a ella persuadiendo, con sus alagos, y enbeleços, a la anima racional, la engaña y haze salir del superior parayso, que es la contemplacion soberana, y perdiendo sus altas potencias, y yntelectuales actos, es cauza que baxe al ynferior mundo, que es el de la hassiah, y corporeo. Y lo mismo declara Rabenu Mosseh bar Maymon, que llaman de Egipto. Y espone mas copiosa, y elegantemente Leon Hebreo, que sucedio a Adam el primero, que dexando el arbor de la vida, que es la contemplacion de la divinidad, engañado por el serpiente y por la muger, que son el apetito, y la materia, o el cuerpo, comio del fruto del arbol de conocer el bien y el mal, que es el gobierno del cuerpo, y vida voluptuosa, y activa, que en el, y con el exercita, con que experimentado los bienes y males, que del proceden, viene a yncurrir en los trabajos, y miserias, que en este ynfelice estado padeçe.

APPENDICE IX

Quaestiones Chrysostomi Iavelli Canapicii super duodecim Metaphysices Aristotelis libros, ad mentem Aristotelis & D. Thomae ut plurimum decisae, in Opera, Lugduni 1580, vol. I.

[p. 851] Quaestio IIII. *Si prima substantia, id est prima causa, est mensura omnis substantiae.*

Quod quidem in omni genere unum, &c. usque ibi, sic in substantia, substantiam unam. Text. 7.

.....

Conclusio.

Prima causa est mensura perfectionalis extrinseca, excedens omnis substantiae: prima autem intelligentia producta est mensura proportionata extrinseca perfectionalis omnis substantiae.

...Adverte insuper, quod aliud est loqui, quid veritas habeat in hoc, & quid senserit philosophus in texto praeposito. Nam si loquamur secundum veritatem, non est dubium, quin prima causa sit mensura extrinseca perfectionalis omnis substantiae & totius entis producti, tam substantiae quam accidentis, quoniam est simplicissima, omnino indivisibilis & impartibilis, ut probabitur in libro 12. & est causa essendi omnium effectiva & finalis, ut probabitur in 12. & est causa cognoscendi omnia, quoad gradus perfectionales: scimus nam quamlibet naturam esse tantae vel tantae perfectionis, secundum quod magis vel minus distat a prima causa universalissime perfecta. Cum igitur istae sint conditiones mensurae, ut declaratum est supra, sequitur Deum esse nobilissimam omnis substantiae mensuram.

Si autem loquamur de sensu quem intendit philosophus in texto praeposito, est diversitas opinionum; nam Commentator tenet expresse in commento 7. mentem philosophi fuisse, quod in quolibet genere detur unum primum, quod sit metrum aliorum, ut patet in coloribus, in sonis, & similiter in genere substantiae detur ea quae est una & prima, ut sit metrum omnium substantiae. Constat autem, quod prima causa est prima substantia, & est una tantum, ut declarabitur in libro 12; ergo philosophus intendit in sensu praeposito primam causam, quae est una substantia & prima, esse mensuram omnis substantiae. Sed Antonius Andreas in 10 in q. I tenet contra Commentatorem quod mens philosophi non intenderit de prima causa, sed de una prima substantia contenta in genere substantiae, quae non est prima causa, cum illa propter sui infinitate sit extra omne genus, sed est prima intelligentia producta, quae cum sit finita continetur in genere substantiae. Illa igitur utpote prima primitate perfectionis est mensura [852] omnis substantiae productae, sicut albedo in genere coloris, & aurum in genere metalli, & intentum suum probat Antonius Andreas duabus rationibus, quas formabimus infra, & solvemus, pro quanto non concordant viae Beati Thomae.

...Sed B. Thomas negaret consequentiam, sumendo genus substantiae pro praedicamento: non est autem necesse genus substantiae sumi proprie, sed sufficit quod sumatur pro analogo, sicut & ens ut est commune Deo & creatori, & ut sic Deus continetur sub substantia sumpta analogice, nec est erroneum, nec est contra infinitatem suam, unde concludo, quod licet mensura proportionata debeat esse in eodem genere proprie sumpto, cum suo mensurato, hoc non est necesse in mensura excedente: sufficit autem quod sit in analogo, quod praedicatur de mensura excedenti, & de mensurato.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 132 v]

Livro Nono
Capitulo VII

Porque las Sephiroth se llaman mensuras o medidas; declara escolasticamente, en lo que consiste su cauzalidad y essencia;

...[f. 133 v]... Ensoph la cauza primera, es sobre todos los generos, y como tal, es medida comun, y ynproporcionada de todas las cosas. Però las Sephiroth soberanas son medidas que convienen en genero con sus medidos, y no miden a todas las cosas sino a algunas y esto en virtud de su cauza, que por medios, o sin ellos, es principio, medio, y fin, de todo, y todo totalissimamente en todos. Y esta verdad no fue ygnorada de algunos peripateticos, como Scoto, Antonio Andrea, Crisostomo Javello, y otros que ynterpretando a Aristoteles en el decimo de la *metaphisica* dizen que aquel ente, que es medida de los demas, no es la Cauza primera, que como ynfinita, no conviniendo con los demas en genero, por no estar yncluzo en ninguno de los predicamentos, no es homogenea, ni por consiguiente, es, o puede ser medida de los demas, siendo proprio de la medida convenir en genero, con los que mide. Mas el que verdaderamente mide a todas las cosas, es el primero entendimiento producido, y dependiente de la cauza primera, el qual estando en el predicamento de la sustancia, no carece de las demas condiciones de la medida, como es ser yndivisible, cierta, y perfecta. Y todo esto confirma, Francisco Suarez, en sus *metaphisicales quistiones*, y a la verdad de los mismos terminos, es manifesto y evidente, y es una de las razones que con ynfalible demonstracion, concluye la necessidad de las Sephiroth y produzidas mensuras, metros, y reglas de todas las cosas.

APPENDICE X

Summa Divi Thomae Aquinatis Contra Gentiles, Fratris Francisci De Sylvestris Ferrariensis ... Commentariis illustrata, Lugduni 1587.

[p. 63] L. I, cap. 42, 16, [testo di Tommaso d'Aquino] *Quod Deus est unus*.

... In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere: & ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur.

[p. 65, Commento del Silvestri al testo succitato]... Quorumcunque in aliquo genere invenitur convenientia, oportet quod omnia ab aliquo uno dependeant; videmus enim in quolibet genere inveniri unum, quod est mensura aliorum, & sic multitudinem ab unitate procedere. Sed omnia in esse conveniunt, ergo oportet ut sit unum, quod omnium entium principium sit.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 132 v]

Livro Nono
Capitulo VII

Porque las Sephiroth se llaman, mensuras o medidas; declara escolasticamente, en lo que consiste su causalidad y essencia.

...[f. 133 r]... Resta la tercera cantidad, que es la virtual, que se mide comparando con la razon, y entendimiento, una virtud, o perfection, a otra, la menos perfecta a la que lo es mas, como qualquiera oro, al toque, y parangon del perfectissimo, y como dizen, de 24, quilates, a que cotejando, conocemos, lo que este y aquel oro, tiene de perfection y estima. Y es de saber, que algunas vezes, esta medida virtual, o de perfection, se funda en sola la excelencia y perficion de la cosa, como quando dezimos, que el blanco, es medida de las demas colores; y otras vezes, consiste en la causalidad, a lo menos exemplar y obgettiva, como por exemplo, quando dizimos que el conocible, es medida del conocimiento. Otras vezes se funda en dos causalidades, la exemplar, y la eficiente, como quando dezimos, que la Cauza primera es medida de todas las cosas, pues todas produze, como su efficax origen, y fuente, y todas contiene, y representa en si, con que es su medida exemplar, y dechado. Y a este tercero modo de medida de virtud, perfection, y excelencia, reduzimos las Sephiroth soberanas, porque como Thomas de Aquino, Francisco Suarez, Bañes, y el ferrariense declaran, siguiendo a Aristoteles en su *metaphisica*, en los que participan de perfection, se conoce lo mas o menos, segun el allegamiento, o apropiasion mayor, o menor, que tienen a un perfectissimo y sumo, porque lo que es grandemente, o como ellos dizen maxima y sumamente tal, es cauza efectiva de todos los demas, que son tales. Y esto se a de entender en los supuestos, o que a quella razon, segun la qual se llaman suma, o maximamente tales, sea sustancial, o accidental, porque lo que maximamente es calido, es cauza de todos los demas calidos, segun son calidos; y aunque algunos reciben el calor del sol, o de otra cauza, que no es formalmente calida, no la reciben, sino en quanto contiene virtualmente al fuego, que es formal, y maximamente calido. A que se puede añadir, lo que todos los Platonicos concordemente enseñan, y es, que los que son primeros, en quanto son primeros, no se pueden reduzir en otras cauzas que les antecedan, como tambien aquel que es absolutamente primero, absolutamente no tiene cauza, y lo que es, en algun genero primero, no tiene ninguna cauza, en aquel genero. ...

APPENDICE XI

Summa Divi Thomae Aquinatis Contra Gentiles, Fratris Francisci de Sylvestris Ferrariensis ... Commentariis illustrata, Lugduni 1587.

[p. 320] L. II, cap. 98, 1 [testo di Tommaso].

Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut est ostensum, per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae (immunitas enim a materia facit aliquis esse per se intelligibile, ut ex superioribus patet), sequitur

quod substantiae separatae intelligant sicut propria obiecta substantias separatas. Unaquaeque igitur & seipsam & alias cognoscet. Seipsam quidem unaquaeque eorum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsum. ... Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili, & propter hoc dicit Aristoteles in tertio *de Anima*, quod est cognoscibilis sicut & alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili: unde unaquaeque eorum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. ...

Dicunt ergo quidem quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus: & similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum est similitudo inferioris, sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis similitudo effectus est in causa eminentius: causae autem similitudo in effectu inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, cum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo. ...

[p. 322] II, 98, 5. Item, intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabatur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam, & potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligitur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu, unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam, & secundum hoc est idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactu intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens & continens: inferior vero superiorem quasi eam capiens ut sui perfectionem ...

[p. 327, Commento di Francesco Silvestri]

Ultimo loco removet Sanctus Thomas dubium quoddam circa praedeterminata. Posset enim aliquis dicere, quod licet res alias intelligat substantia separata per species, una tamen ab alia per essentiam ipsius substantiae intellectae intelligitur, quia per seipsas sunt actu intelligibiles, & quia dicitur 12. *Metaphysicae*, texto 51, quod in substantiis separatis non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Respondet Sanctus Thomas quod hoc ponere multas habet difficultates, quia difficile est videre, quomodo conditiones formae intelligibilis sibi convenire possint, scilicet quomodo una substantia sit unum alteri, dum ipsam intelligit, & quomodo una sit forma alterius, cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia.

Item quomodo substantia inferior possit esse perfectio superioris & quomodo superior posset inferiorem intelligere. Item quomodo una substantia sit intra intellectus

alterius, cum non illabatur menti, sed hoc soli Deo conveniet. Ex istis itaque videtur impossibile esse quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa.

...Circa istas rationes quibus probat Sanctus Thomas unam substantiam separatam non cognoscere aliam per essentiam eius quae cognoscitur, advertendum quod non ponuntur hic tanquam insolubiles, sed tanquam facientes difficultatem in via Aristotelis. ... Nam ad eas responderi posset uti responderetur si de divina essentia fierent, ad probandum, videlicet, quod non posset a beatis, per seipsam videri. Diceretur enim quod una substantia potest esse cum alteri per modum formae intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturae, & quod non inconvenit inferiorem esse perfectiorem superioris in tali esse intelligibili determinato, nec inconvenit quod menti illabatur per modum formae intelligibilis: quanvis inconveniens sit quod illabatur per modum causae agentis, quomodo divina essentia menti illabatur. Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiae habere, ex eo quod ipse 12 *Metaphysicae*, texto 51, probat quod Deus non intelligit aliquid extra se quasi scilicet habens in seipso aliquid aliud quo intelligebat, quia illud perficeret intellectus eius, & esset illo nobilior, & sic non esset apud ipsum universaliter verum quod substantia separata intelliget aliam per ipsam substantiam intellectam sibi in esse intelligibili unitam.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 155 r]

Livro Decimo
Capitulo XVII

De la ultima y mayor perfection que alcançaron los restituydos entendimientos, o metaphoricos vasos, que fue recibir en sy a Binah, o Madre alta entendiendola por su misma eficacia, y no por especie ynfusa, o adquirida, ni por effecto o medio, y en ella y por ella, a los superiores que la penetran de dentro y sircundan de fuera.

No contenta Binah, o madre divina y alta, de aver dado las perfecciones que emos dicho, a las siete Sephiroth, restituydas y reduzidas en dos parzupim de dies Sephiroth cada uno, de que el uno es masculino, y se llama Zeher Anpin, o abreviado de fazes, y tuvo origen de las seis Sephiroth mas altas, y el otro, es femenino, y tuvo principio de una Sephira, que es la postrera, y se llama Nukbe del Zeher Anpin, que quiere dezir la hembra del abreviado o chico de fazes; no contenta digo, con lo que les avia dado, les comunicó ultimamente la ultima y mas excelente perfection, que era possible, que fue unilles su propria ynteligible sustancia, como objecto, por quien, y en quien, entendiessen a ella, a Aba, o padre alto, a Arig Anpin, o estendido de fazes, y a los demas superiores, hasta la Cauza primera, que en todos y por todos resplandeçe, y de quien todos son effectos, y demonstraciones. Y esta sustancial union, que les comunicó en ultimo grado, entiendo que es al modo, que los theologos Christianos, quieren que la Cauza Primera se ajunte por su propria essencia, y nó por representante, especie, ynterpuesto effecto, o mediano ynteligible, con el produzido entendimiento. Y esto afin de que por la misma divina essencia (y no por algun exterior medio, de que ninguno tiene con ella ninguna proporçion, ni semejança, con que es ynpossible, que la represente quiditativamente y como en sy es) alcançe, y entienda a la misma divina essencia;

no lexos de lo que los Academicos afirman de nuestro entendimiento, el qual dizen que se aprovecha en dos maneras del superior, y divino ynteligible, de que la una llaman por participacion, y la otra por forma. Y es la participacion aquella que resibe del superior, especies, formas, reglas, y nociones, con que como por effecto, a la cauza conoce por sus acciones, a sus potencias, o fuerças, y por estas a su essencia; y esta entiende que es produzida, y continuamente alunbrata del superior y divino entendimiento, o ynteligible. Es pues la que llaman por forma, la que despues de frequente y continuado uso, de dicha recepcion, y estampa, se viste del superior entendimiento, como de forma y acto, y obra debaxo del y del formado sus proprias y divinas acciones, y que por si no podia: como por exemplo, un madero, que despues de aver recebido muchas vezes el calor del fuego, viene finalmente a participar su llama, y convertido en la misma [f. 155 v] naturaleza del fuego, obra en su virtud, sus mismas operaciones, de que primero carecia, alumbrando, callentando, y desecando a los que se le aproximan, y dello son capaces. Que assi el ynfierior entendimiento, formado del superior, y con el sustancialmente unido, entiende por el a el mismo, serviendole no solamente de obgeto ynteligible que entiende, mas de especie y lumbr yntelectual, por quien actualmente lo entiende.

De que se puede leer, a los philosophos Platonicos, y Arabes, y a los Theologos Escolasticos, y Christianos y aunque estos apruevan la union por essencia del superior con el ynfierior entendimiento, como fin, y obgeto a quien entiende, y medio y especie, per quien lo entiende, lo niegan de las cauzas segundas, y producidos entendimientos, discordando de los demas, que lo conceden y afirman. Y esto porque tienen por ynposible el ylapso, o penetracion de un producido entendimiento, en otro, loqual aunque remedia el Ferrariense, con dezir que dicha penetracion, o ylapso, no es en quanto son sustancias, sino en quanto son ynteligibles, a nos no nos ymporta, que poniendo en la divinidad emanada de cuyos entendimientos, y ynteligibles, agora tratamos, y no de los criados, la sucessiva production, con que uno emana y procede de otro, no tenemos por ynconviniente, quanto y mas por ynposible, que aya ylapso, y penetracion obgettiva, con que el uno, por su essencia se ajunte con el otro, como lo ay cauzal, y efficiente, con que el uno produze al otro. Por todo lo qual se concluye, que el bolver los caydos, y muertos Kelim, o vasos, a su primera naturaleza, y noble y excedente grado, es el Ybur, y yelida, es a saber, la metaphorica preñez de la madre alta, y la propria generacion suya, casi de nuevo reproduzidos, y engendrados hijos, mas la yenika o alechamiento, es la ynfluencia y reception de nuevo vigor y fuerça, con que levantados sobre si y casi crecidos, y aumentados, y de seis, y uno, o de siete, hechos dies, que es el total y cumplido numero, entienden a los superiores ...

APPENDICE XII

GIULIO CAMILLO, *Discorso in materia del suo Theatro*, in *Opere*, Venezia 1560.

[p. 47] ... Una gentil maniera di conversion è quando Dio ci rivolge a se per il mezzo della bellezza. Il perché è da saper che essendo Dio il fonte, & il principio di tutte le bellezze, come scrive Platone; & conoscendo per essere invisibile, che non potressimo havere alcuna cognition di lui, diffonde la sua bellezza, cioè lui medesimo, per li cieli, & per tutti questi elementi, per gli angeli, che hanno in

guardia l'anime nostre, per esse anime, & finalmente per li corpi, acciochè noi presi da alcuna delle dette bellezze, ci rivolgiamo con pietoso consentimento al fonte di quella, che ci havesse accessi.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 131 v]

Livro Nono
Capitulo VI

Con la ocazion del nombre de Hermosura que se atribuye a las Sephiroth emanadas, trata philosophicamente de su naturaleza y de sus propiedades y effectos.

...[f. 132 v] No siendo la hermosura otro que aquella lumbre del Sumo Bien, que comunicada al entendimiento, anima y materia, resplandece en la bien ordenada multitud de las ydeas, que al mundo ynteligible ylustran, y en la de las razones, que perficionando a la anima, la hazen un mundo total y animastico, y finalmente en la proporcionada disposicion de las formas, que constituyen al mundo corporeo y sensible. De modo que la hermosura, en todos los tres mundos, es una como flor, y lumbre de la bondad divina, que como Iulio Camilo dize, entendiendo, que della segun en si consiste no podemos alcançar ningun conocimiento, diffunde los rayos de su hermosura por los puros entendimientos, angeles y animas, y por los cuerpos celestes, elementos, mistos, plantas, animales, y hombre, para que enamorados de algunas destas hermosuras, o hermosos effectos, nos convertamos a ella, como a su fuente.

APPENDICE XIII

MARSILIO FICINO, *In Convivium Platonis De Amore Commentarium*, in *Opera*, Basileae 1561.

[v. II, p. 1321] Oratio Quarta, Cap. III.

Principio Deus mentis illius creat [p. 1322] substantiam: quam etiam essentiam nominamus. Haec in primo illo creationis suae momento informis est, & obscura. Quoniam vero a Deo nata est, ad Deum sui principium ingenito quodam appetitu convertitur. Conversa in Deum, ipsius radio illustratur. Radij illius fulgore ille suus appetitus accenditur. Accensus appetitus Deo totus inhaeret: inhaerendo formatur. Nam Deus qui potest omnia, in mente sibi inhaerente creandarum rerum naturas affigit. In ea igitur spirituali quodammodo pinguntur, ut ita loquar, omnia quae in corporibus istis sentimus.

[p. 1332] Cap. IIII. Quod anima est duobus ornata luminibus, & quare in corpus descendit creatio animae cum duobus luminibus.

Porro anima statim ex Deo nata naturali quodam instinctu in Deum parentem suum convertitur, quemadmodum ignis in terra superiorum vi genitus confestim naturae impetu ad superiora dirigitur, conversa in eum eius radijs illustratur. Sed primum hic fulgor in animae substantia per se prius informi receptus, sit obscurior atque ad illius tractus capacitatem proprius ipsi & naturalis evadit. Ideoque per eum utpote sibi aequalem, seipsam & quae infra se sunt, id est, corpora omnia anima videt quidem: Deum vero & alia superiora non videt. Sed enim per primam hanc scintillam Deo facta propinquior, illud iterum clarius incipit lumen, quo etiam superna cognoscit. Lumen igitur habet geminum: Naturale alterum, sive ingeneratum/Divinum alterum & infusum: quibus una coniunctis, ceu duabus alis per sublimen pervolare valeat regionem.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 153 v]

Livro Decimo
Capitulo XVI

Trata como subieron los 7 Kelim, o caydos receptaculos, en virtud de la madre soberana, del conocimiento proprio, y del de sus effectos al de sus cauzas, que son los 3 o 4 Parzupim mas alto, en quien resplandesen las altissimas luzes, y su ynfinito principio.

Restituydos en la forma, que se à dicho, los siete caydos, y muertos Kelim o entendimientos, al pristino estado de su sublime, y viva naturaleza, se [f. 154 r] entendieron a si, y de si mismos fueron entendidos, muy mas perfecta y claramente, que de antes, como entendimientos, y ynteligibles que (en caso que no aya ynpedimiento) tienen entre si, como prueba el gran Comentador Averrois, mayor union y copula, que la tiene la materia, con su apropiada forma. Y no solamente se entendieron a si mismos, en excelente manera, mas tambien en si a los ynferiores de que son cauzas con mas perficion, que primero. Y porque ellos son los seis yncorporeos dias, de Mahasse Beresith, o criacion del mundo, y el septimo de la parada recepcion y union de todos que llamamos Sabbath y dia de reposo, correspondientes a las seis Kesavoth, o extremos del lugar, o cantidad continua, que son alto y baxo, delande y detras, derecho y siniestro, y al punto del medio, casi ynterior centro, entendieron todo lo que en el prinsipio del Genesis se esplica de que ellos son proprias, pero ynstrumentarias cauzas, y que son los tres mundos: es a saber, el de la Beriah, o Silla de la Gloria, que consta de aquellos entendimientos, que libres de materia y cuerpo, en si puramente consisten; el de la Yetsira, que yncluye entendimientos, no tan puros, sino en algun modo ynclinados a los cuerpos, con que presidiendo, y assiendiendo a ellos, los mueven, gobiernan, y perficionan, que propriamente se llaman angeles; es finalmente el tercero y ultimo mundo, el que llaman de la Hassiah, y que contiene en si, las dies quadrillas de Quelipot o espiritus ynmundos, los cielos, los elementos, y los elementados, que dellos proçeden, que todo entendieron en si, y por cauza, los siete restituydos, y casi resuscitados entendimientos. Mas no entendieron las superiores Sephiroth, Parzupim, y luzes, que excedian su cauzalidad y naturaleza, es a saber, Kether, Hochma, y Binah, con los

Parzupim, que constituyeron, que son el Antiguo Santo, el Ancho, o Estendido de Fazes, el Padre y la Madre soberanos; y mucho menos llegaron a entender las luzes de los Akudim, o Conligados, las de las metaphoricas narizes, orejas, ojos, cerebro, y casco de Adam el Precedente, el qual, y Ensoph su yncauzado Cauzador, los quedaron, grandemente ocultos. Mas para alcanzar las tres Sephiroth, que diximos, y de siete que eran, hazerse dies, subiendo del noble, pero proprio, y conatural conocimiento de si, y de sus effectos, al mas excelente, y perfecto de sus tres ynmediatas cauzas, fue menester nueva ynfluencia, que parabolicamente se llama Yenika, que quiere dezir, alechar, o mamar, que resibida de Ymah, o Madre álta, los fortaleciesse, y aumentasse, de manera que creciendo llegassen a su cumplida perfection, y grandeza; que es en los yncorporales entendimientos, no solamente entender a si, y a los ynferiores, mas tambien a los mas altos, en los quales, como en cauzas de los unos, y de los otros, consiste su perficion y final crecimiento. Porque como en varias partes se á provado, es ynpossible, que el ynferior alcance al superior, sino es por la potencia, y action, que le comunica, con que assi casi aumentando lo levanta. Con que concluyamos, que Binah, Ymah, o Madre alta, que proximamente precede, y ynmediatamente produze a estas siete Sephiroth ynstrumentarias, que cayeron, les comunicò y diò, con la virtud, y con el concurso de los superiores, que son Aba, Arig, y los demas hasta Ensoph ynclusive, nueva ynfluencia, y fuerça, que metaphoricamente se llama leche, y su action, alechar. Con que pudieron entender, y actualmente entendieron, a la misma Binah, o Madre Alta, y a los superiores, y esto en si, mediante la ynpression y estampa, con que della, y de los mas altos fueron formados. Que es lo que dize el autor del *Libro de las Cauzas*, que el entendimiento ynferior entiende los superiores, segun la capacidad de su yntelectual potencia y segun la formacion, y especies que dellos, en si participando, recibe, y lo que afirma Avicena, que el estar un entendimiento en otro, no es otro, que recibir un entendimiento de otro, la [f. 154 v] ynpression, y casi ymagen, que lo representa. Que es en sustancia lo que dize Marsilio Ficino, declarando en *Simposio*, o platonico Convite: que es, que el entendimiento humano, convertido a la divinidad, resplandeçe con su lumbre, la qual como recebida en su propia distancia, que comparada a la divinidad, es casi ynforme, y contrayda a su capacidad, y naturaleza, no le demuestra sino a si mismo, y a los ynferiores. Pero por medio desta primera lumbre, convertido segundariamente a la divinidad participa della otra, muy mas clara, y excelente lumbre, con que alcanza y entiende a los superiores, y divinos, que de antes con sola la primera lumbre no alcançava. Que es en parte lo que dogmatiza el Aquinate theologo, en sus *Quistiones Disputadas*, afirmando, que mientras el anima yntelectiva habita en el terreno cuerpo, no entiende, sino lo que las Phantasmas, o figuras de la corporal ymaginacion, o phantasia, le representan ylustrados del entendimiento agente, que en si contiene como lumbre, que la divinidad le à comunicado; mas despues deapartada del cuerpo como mas espiritual y clara, resibe nueva lumbre, o ynfluencia de la divinidad, con que ornada de especies representadoras, y ynfluydas, entiende no solamente con gran perficion, y sin movimiento, o discurso, las cosas corporales, y ynferiores, mas tambien las demas animas, apartadas del cuerpo, los angeles y sublimes entendimientos, de que antes, ninguna, poca, o muy oscura, y confusa ynteligencia tenia.

Con que se concluye, que despues de aver buuelto los caydos, y casi defuntos entendimientos, del mundo emanado a su pristina naturaleza, y excelente grado, y despues de aver entendido, a si, y a los que les son ynferiores, recibieron nueva

ynfluencia, virtud y lumbre, con que pudieron entender, y entendieron los superiores, y mas perfectos, que de antes no entendian, haziendose de seis, o siete, que eran, dies. De seis digo, que es la action produzidora de los tres criados mundos, que fueron fabricados en seis dias, y de siete que es la parada, comprehension, permanencia, y santificacion de todo, se hizieron dies, que es la plenitud y total perfection de todos los numeros, y el que en si los contiene, y fuera de si los esplica a todos, y que es proprio de las divinas Sephiroth y numeraciones, que son el universal, y perfectissimo exemplar, y archetipo de todos los mundos. Y este es el simbolico crecimiento y aumento, que alcançaron los seis decaydos entendimientos, y el septimo con que llegaron a la perfecta grandeza, y estatura de dies Sephiroth, o medidas, que ambos, o por mejor dezir, cada uno de los dos, en si contiene en virtud de Binah, o Madre Alta, que con su ynfluencia, y parabolica leche, los aumentó, y casi estirando, hizo de seis, dies, y de uno, otros dies, y de ambos dos Parzupim de dies Sephiroth contrapesadas, cada uno ajuntados por las espaldas en uno, como el androgeneo de Platon, o por mejor dezir, el Adam de nuestros Sabios, que tenia Hava en las espaldas, y que despues del fue dividida y como dizen, asserando separada.

APPENDICE XIV

MARSILIO FICINO, *In Plotinum. In librum de virtute commentarium*, in *Opera*, Basileae 1561.

[v. II, p. 1556] Cap. III. Intelligere analogiam quandam de intellectu divino dicitur, atque de animo. Item agitur & de sermone, seu verbo in voce, in animo, in mente.

Praeterea neque has [= dispositiones et virtutes] quidem esse vult in Deo, quoniam affectiones & qualitates, sive restitutiones quaedam animae sint, qualia in Deo esse non possint. Rursus prudentiam a qua ducuntur, esse intelligentiam quandam in discursione positam temporali, qualis apud Deum intelligentia esse nequeat. Tum tam Deum, quam animam communi quadam appellatione intelligere dicimus, neque id quidem appellatione duntaxat aequivoca, vel fortuita, vel minime competenti, neque rursus unica ratione, per quam eadem, vel specie, vel genere sit utriusque intelligentiae definitio, sed ea videlicet conditione, quoniam intelligentia haec in animo, velut posterius aliquid & imago sit, atque servatur ab intelligentia Dei, velut exemplari superius admodum constituto, ad quod etiam repraesentando refertur, quae sane conditio solet analogica nominari. Comparat deinde analogiae modo hunc in modum: Sicut se habet sermo in voce ad sermonem, ut ita dicam in animo, sic & sermo in animo qualiscunque sit ad sermonem, ut ita loquar in mente. Potes vero tu ubi sermonem dicimus, rationem quoque verbumque dicere, verbum hoc in voce imago est, & interpret verbi quod est in animo: verbum animi imago & interpret verbi ipsius in mente, mentem denique Plotinus alibi dicit, esse imaginem verbumque Dei, quem etiam appellat mentis & intelligentiae patrem.

A. C. HERRERA, *Puerta del Cielo*.

[f. 74 v]

Capitulo X
Livro Sesto

Confirma lo dicho, y declarando las propriedades y excelecias de las soberanas medidas, demuestra como comunicandose a los ynferiores no convienen univocamente con ellos, sino en denominacion, analogia, relacion de eficiente y dechado, de modo que participandoles, sus propriedades y estampas, no les comunican sus naturalezas.

...[f. 75 v]... Y es de notar con Aristoteles, y Thomas de Aquino, que, aun que la sabiduria, exempli cauza, en hochma la emanada en los puros entendimientos, y en las yntelectuales animas, no sea atributo, o como ellos dizen, predicato univoco, no es con todo, equivoco sino analogo, con que es necessario, que se reduza a uno, porque como en los predicatos univocos, del segundo modo por si, es menester que todos aquellos, de que predicán, se reduzan a uno, a quien conviene aquel predicato primeramente y segun si mismo, assi tambien en los analogos, aquel, es el primero de todos los analogados, a quien primeramente y segun si mismo, le conviene aquella analogia, y a quien se deven referir, y reduzir los otros, o sea que muchos tengan respeto a uno, distinto de todos, o muchos, a uno, de su mismo numero, empero el primero dellos, y como dize Marsilio Ficino, sobre Plotino, en el Segundo Libro de la primera *Enneada*, el entendimiento, se atribuye a la divinidad y a la anima, con un comun y universal nombre, que no es equivoco, ni furtuyto, ni en modo que del todo no conviene, ni tam poco, se atribuye en unica razon, y manera con que tenga la misma diffinicion, o en genero, o en especia, el entendimiento de la divinidad, y el de la anima. Pero atribuyese en este modo que el entendimiento de la anima, como posterior, y ymagen, es produzido y conservado del entendimiento divino, su origen, y exemplar, muy mas sublime, y levantado, al qual toda via, como a su dechado, representandolo, se refiere. Y este modo es el que propriamente se llama analogo, o analogico, que se declara con este exemplo: como se á la habla en la voz, a la habla que consiste en la anima, assi se á esta, a la habla, sermon, o verbo del entendimiento, siendo el verbo de la voz, ymagen y ynterprete del verbo de la anima, y el verbo de la anima, ymagen, y ynterprete del entendimiento, que es lo uno, y lo otro, [f. 76 r] es a saber, ymagen y ynterprete de la ynfinita unidad y bondad divina.

INDICE

Comitato organizzatore	Pag.	5
Programma	»	5
Programme	»	7
Elenco dei partecipanti	»	9
Saluto del prof. Renato Grispo, direttore generale per i Beni archivistici	»	11
Saluto di Ronn Eytan, ambasciatore d'Israele in Italia	»	14
Saluto della prof. Tullia Zevi, presidente dell'Unione delle comunità israelitiche italiane	»	16

* * *

GIUSEPPE SERMONETA, <i>Aspetti del pensiero moderno nell'Ebraismo italiano tra Rinascimento e età barocca</i>	»	17
---	---	----

* * *

EBREI D'ITALIA IN UN'EPOCA DI TRANSIZIONE

SHLOMO SIMONSOHN, <i>Divieto di trasportare Ebrei in Palestina</i>	»	39
ROBERTO BONFIL, <i>Riflessioni sulla storiografia ebraica in Italia nel Cinquecento</i>	»	55
MICHELE LUZZATI, <i>Dal prestito al commercio: gli Ebrei dello Stato fiorentino nel secolo XVI</i>	»	67
ALDO AGOSTO, <i>L'Archivio di Stato di Genova e le fonti relative alla storia degli Ebrei genovesi dal XV al XVIII secolo</i>	»	91
ARIEL TOAFF, <i>Il commercio del denaro e le comunità ebraiche «di confine» (Pitigliano, Sorano, Monte San Savino, Lippiano) tra Cinquecento e Seicento</i>	»	99
RENATA SEGRE, <i>Il mondo ebraico nei cardinali della Controriforma</i>	»	119
ABRAHAM MELAMED, <i>The Perception of Jewish History in Italian Jewish Thought of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Re-examination</i>	»	139

IL PLURALISMO DEL MONDO CULTURALE EBRAICO IN ITALIA NEI SECOLI XVI E XVII

KENNETH R. STOW, <i>Delitto e castigo nello Stato della Chiesa: gli Ebrei nelle carceri romane dal 1572 al 1659</i>	Pag.	173
ROSSANA URBANI, <i>Nuovi documenti sulla formazione della «Nazione ebrea» nel Genovesato durante il XVII secolo</i>	»	193
FAUSTO PARENTE, <i>Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un ebreo convertito?</i>	»	211
GIULIANO TAMANI, <i>Parafrasi e componimenti poetici in volgare e in caratteri ebraici di Mordekhày Dato</i>	»	233
MOSHE IDEL, <i>Major Currents in Italian Kabbalah between 1560-1660</i>	»	243
DAN PAGIS, <i>Baroque Trends in Italian Hebrew Poetry as Reflected in an Unknown Genre</i>	»	263
SERGIO J. SIERRA, <i>Lo Jessòd 'Olàm (« Il pilastro su cui poggia il mondo ») e l'opera poetica di Mosbèh Zacùt</i>	»	279
GIUSEPPA SACCARO BATTISTI, <i>La cultura filosofica del Rinascimento italiano nella « Puerta del cielo » di Abrahàm Cohèn Herrera</i>	»	295



PUBBLICAZIONI DEGLI ARCHIVI DI STATO

- I. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Archivio medico del Principato. Inventario sommario*, Roma 1951 (ristampa xerografica 1966), pp. xxxii-290, L. 5.000.
- II. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Archivio medico avanti il Principato. Inventario*, I, Roma 1951 (ristampa xerografica 1966), pp. xxxix-413, L. 5.000.
- III. ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, *R. Cancelleria di Sicilia. Inventario sommario (secc. XIII-XIX)*, Roma 1950, pp. LXXXIV-76, tavv. 2 (esaurito).
- IV. ARCHIVIO DI STATO DI TRENTO, *Archivio del Principato vescovile. Inventario*, Roma 1951, pp. xxx-243 (esaurito).
- V. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, I, Roma 1951, pp. xxiii-308, tavv. 5 (esaurito).
- VI. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, II, Roma 1951, pp. 296, tavv. 3 (esaurito).
- VII. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Regesto della Cancelleria Aragonese di Napoli*, a cura di JOLE MAZZOLENI, Napoli 1951, pp. xxii-343 (esaurito).
- VIII. ARCHIVIO DI STATO DI MASSA, *Inventario sommario dell'Archivio di Stato*, Roma 1952, pp. xii-131 (esaurito).
- IX. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio del Consiglio generale del Comune di Siena. Inventario*, Roma 1952, pp. xxiv-156 (esaurito).
- X. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio del Concistoro del Comune di Siena. Inventario*, Roma 1952, pp. xxviii-526, tav. 1 (esaurito).
- XI. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Archivi privati. Inventario sommario*, I, 2ª ed., Roma 1967, pp. l-303 (esaurito).
- XII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio della Biccherna del Comune di Siena. Inventario*, Roma 1953, pp. xxxii-234, tav. 1 (esaurito).
- XIII. ARCHIVIO DI STATO DI MODENA, *Archivio segreto estense. Sezione «Casa e Stato». Inventario*, Roma 1953, pp. li-318, tavv. genealogiche 7 (esaurito).
- XIV. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Archivi privati. Inventario sommario*, II, 2ª ed., Roma 1967, pp. xi-291, L. 4.000.
- XV. ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA, *Gli uffici economici e finanziari del Comune dal XII al XV secolo. I. Procuratori del comune — Difensori dell'Avere — Tesoreria e Controllatore di tesoreria. Inventario*, Roma 1954, pp. xlviii-202 (esaurito).

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

- XVI. ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA, *Le Insignia degli Anziani del Comune dal 1530 al 1796. Catalogo-inventario*, Roma 1954, pp. XVIII-327, tavv. 16 (esaurito).
- XVII. ARCHIVIO DI STATO DI TORINO, *Serie di Nizza e della Savoia. Inventario*, I, Roma 1954, pp. XVIII-578 (esaurito).
- XVIII. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Archivio medico avanti il Principato. Inventario*, II, Roma 1955, pp. 547 (esaurito).
- XIX. ANTONIO PANELLA, *Scritti archivistici*, Roma 1955, pp. xxxi-321, L. 2.200.
- XX. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *L'archivio della S. Congregazione del Buon Governo (1592-1847). Inventario*, Roma 1956, pp. clxxvi-471 (esaurito).
- XXI. ARCHIVIO DI STATO DI PERUGIA, *Archivio storico del comune di Perugia. Inventario*, Roma 1956, pp. XLII-474, tavv. 20, L. 4.000.
- XXII. ARCHIVI DI STATO DI GENOVA, *Cartolari notarili genovesi (1-149). Inventario*, I, parte I, Roma 1956, pp. xxiii-251 (esaurito).
- XXIII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Le sale della mostra e il museo delle tavolette dipinte. Catalogo*, Roma 1956, pp. xviii-163, tavv. 42, L. 4.000.
- XXIV. UFFICIO CENTRALE DEGLI ARCHIVI DI STATO, *Vita mercantile italiana. Rassegna dei documenti degli Archivi di Stato d'Italia (in occasione del III Congresso internazionale degli archivi, Firenze 25-29 settembre 1956)*, Roma 1956, pp. XIX-117, tavv. 32 (esaurito).
- XXV. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., I (secc. X-XII), Roma 1956, pp. 351, tavv. 11, L. 4.000.
- XXVI. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio di Balìa. Inventario*, Roma 1957, pp. LXXXVIII-479, tav. 1 (esaurito).
- XXVII. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., II (1200-1249), Roma 1957, pp. 298, tavv. 10, L. 4.000.
- XXVIII. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Archivio mediceo avanti il Principato. Inventario*, III, Roma 1957, pp. 558 (esaurito).
- XXIX. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., III (1250-1299), Roma 1957, pp. 299, tavv. 15, L. 4.000.
- XXX. SOPRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER IL LAZIO, L'UMBRIA E LE MARCHE, *Gli archivi dell'Umbria*, Roma 1957, pp. 202, tavv. 27, L. 2.500.
- XXXI. ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, *Dispacci degli Ambasciatori al Senato. Indice*, Roma 1959, pp. XVI-409 (esaurito).
- XXXII. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., IV (sec. XIV), Roma 1958, pp. 607, tavv. 24, L. 5.000.
- XXXIII. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., V (secc. XV-XVI), Roma 1958, pp. 617, tavv. 24, L. 5.000.
- XXXIV. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., VI (secc. XVII-XX), Roma 1958, pp. 439, tavv. 19, L. 5.000.

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

- XXXV. JOSEPH ALEXANDER VON HÜBNER, *La Monarchia austriaca dopo Villafranca (Résumé de l'an 1859 dal Journal, XIV)*, a cura di MARIA CESSI DRUDI, Roma 1959, pp. VII-184 (esaurito).
- XXXVI. ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA, *Le Insignia degli Anziani del Comune dal 1530 al 1796. Appendice araldica*, Roma 1960, pp. XII-281 (esaurito).
- XXXVII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio dell'Ospedale di Santa Maria della Scala. Inventario*, I, Roma 1962, pp. LXXXVI-319, tavv. 3 (esaurito).
- XXXVIII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivio dell'Ospedale di Santa Maria della Scala. Inventario*, II, Roma 1962, pp. XI-199, tavv. 3, L. 5.000.
- XXXIX. ARCHIVIO DI STATO DI LIVORNO, *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, I, Roma 1961, pp. XXVIII-284, L. 3.000.
- XL. ARCHIVIO DI STATO DI TORINO, *Serie di Nizza e della Savoia. Inventario*, II, Roma 1962, pp. XCIX-511 (esaurito).
- XLI. ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA, *Cartolari notarili genovesi (1-149). Inventario*, I, parte II, Roma 1961, pp. 254 (esaurito).
- XLII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Libri dell'entrata e dell'uscita del Comune di Siena detti della Biccherna. Reg. 26° (1257, secondo semestre)*, a cura di SANDRO DE' COLLI, Roma 1961, pp. XLIX-232 (esaurito).
- XLIII. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Archivio Borbone. Inventario sommario*, I, Roma 1961, pp. LVI-303, tavv. 22, L. 5.000.
- XLIV. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Archivio Borbone. Inventario sommario*, II, a cura di AMELIA GENTILE, Roma 1972, pp. XIII-377, tavv. 21 (esaurito).
- XLV. *Gli Archivi dei Governi provvisori e straordinari, 1859-1861*, I, Lombardia, Province parmensi, Province modenesi. *Inventario*, Roma 1961, pp. XXVII-390, L. 4.000.
- XLVI. *Gli archivi dei Governi provvisori e straordinari, 1859-1861*, II, Romagna, Province dell'Emilia. *Inventario*, Roma 1961, pp. XIII-377, L. 4.000.
- XLVII. *Gli archivi dei Governi provvisori e straordinari, 1859-1861*, III, Toscana, Umbria e Marche. *Inventario*, Roma 1962, pp. XII-481, L. 4.000.
- XLVIII. ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA, *Riformagioni e provvigioni del Comune di Bologna dal 1248 al 1400. Inventario*, Roma 1961, pp. XLVI-383, L. 5.000.
- XLIX. ABBAZIA DI MONTEVERGINE, *Regesto delle pergamene*, a cura di GIOVANNI MONGELLI O.S.B., VII, *Indice generale*, Roma 1962, pp. 387, tavv. 12, L. 5.000.
- L. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Archivio medico avanti il Principato. Inventario*, IV, Roma 1963, pp. 498 (esaurito).
- LI. ARCHIVIO DI STATO DI LIVORNO, *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, II, Roma 1963, pp. VI-185 (esaurito).
- LII. ARCHIVIO DI STATO DI LUCCA, *Regesto del carteggio privato dei principi Elisa e Felice Baciocchi (1803-1814)*, a cura di DOMENICO CORSI, Roma 1963, pp. XLI-301, tav. 1 (esaurito).
- LIII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Libri dell'entrata e dell'uscita del Comune di Siena detti della Biccherna. Reg. 27° (1258, primo semestre)*, a cura di UBALDO MORANDI, Roma 1963, pp. XLVIII-237, L. 4.000.

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

- LIV. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, I (aula III: capsule I-VII), a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1964, pp. LXX-312, tavv. 12 (esaurito).
- LV. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Aspetti della Riforma cattolica e dei Concili di Trento. Mostra documentaria*. Catalogo a cura di EDVIGE ALEANDRI BARLETTA, Roma 1964, pp. VIII-278, tavv. 32, L. 2.000.
- LVI. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, II (aula III: capsule VIII-XXIII), a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1965, pp. LXIV-352, tavv. 10 (esaurito).
- LVII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Libri dell'entrata e dell'uscita del Comune di Siena detti della Biccherna. Reg. 28° (1258, secondo semestre)*, a cura di SANDRO DE' COLLI, Roma 1965, pp. XLIII-179 (esaurito).
- LVIII. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, III (aula II: capsule I-VII). *Fondo di S. Spirito del Morrone (parte I: secc. XI-XV)*, a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1966, pp. XIX-454, tavv. 10 (esaurito).
- LIX. ARCHIVIO DI STATO DI MANTOVA, *Copialettere e corrispondenza gonzaghesca da Mantova e Paesi (28 novembre 1340-24 dicembre 1401)*. *Indice*, Roma 1969, pp. 343, L. 5.000.
- LX. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, IV (aula II: capsule VIII-XII). *Fondo di S. Spirito del Morrone (parte II: sec. XVI)*, a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1968, pp. x-381, tavv. 8 (esaurito).
- LXI. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Ragguagli borrominiani. Mostra documentaria*. Catalogo a cura di MARCELLO DEL PIAZZO, Roma 1968 (ristampa 1980), pp. 368, tavv. 48 (esaurito).
- LXII. *Gli archivi dei regi commissari nelle province del Veneto e di Mantova, 1866, I, Inventari*, Roma 1968, pp. XXIV-405, L. 5.000.
- LXIII. *Gli archivi dei regi commissari nelle province del Veneto e di Mantova, 1866, II, Documenti*, Roma 1968, pp. 436, L. 5.000.
- LXIV. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, V (aula II: capsule XIII-XVII). *Fondo di S. Spirito del Morrone (parte III: secc. XVII-XVIII - Schede di professione: secc. XV-XVIII)*, a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1969, pp. x-403, tavv. 12 (esaurito).
- LXV. SOVRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER L'EMILIA-ROMAGNA, *L'archivio storico del comune di Santarcangelo di Romagna. Inventario*, a cura di GIUSEPPE RABOTTI, Roma 1969, pp. 265, L. 3.000.
- LXVI. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Regia Camera della Sommaria. I conti delle Università (1524-1807)*. *Inventario*, a cura di DORA MUSTO, Roma 1969, pp. 248, tavv. 4, L. 3.000.
- LXVII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Libri dell'entrata e dell'uscita del Comune di Siena detti della Biccherna. Reg. 29° (1259, primo semestre)*, a cura di SONIA FINESCHI, Roma 1969, pp. XXXVII-144, L. 4.000.
- LXVIII. *Archivi di «Giustizia e Libertà» (1915-1945)*. *Inventario*, a cura di COSTANZO CASUCCI, Roma 1969, pp. XIX-259, tavv. 7 (esaurito).
- LXIX. RICCARDO FILANGIERI, *Scritti di paleografia e diplomatica, di archivistica e di erudizione*, Roma 1970, pp. XXVII-457, tavv. 16 (esaurito).
- LXX. *L'archivio arcivescovile di Siena. Inventario*, a cura di GIULIANO CATONI e SONIA FINESCHI, Roma 1970, pp. XXVII-400, tavv. 4, L. 5.000.

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

- LXXI. ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, *Gli archivi del IV corpo d'esercito e di Roma capitale. Inventario*, a cura di RAUL GUÉZE e ANTONIO PAPA, Roma 1970, pp. xxiv-277 (esaurito).
- LXXII. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Gli archivi delle giunte provvisorie di governo e della luogotenenza del re per Roma e le province romane. Inventario*, a cura di CARLA LODOLINI TUPPUTI, Roma 1972, pp. xviii-425, L. 4.000.
- LXXIII. ARCHIVIO DI STATO DI FOGGIA, *L'archivio del Tavoliere di Puglia. Inventario*, I, a cura di PASQUALE DI CICCO e DORA MUSTO, Roma 1970, pp. 669, tavv. 4, L. 5.400.
- LXXIV. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I regesti dell'archivio*, VI (aula II: capsule XVIII-XXVII), a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1971, pp. lx-393, tavv. 10, L. 4.000.
- LXXV. FAUSTO NICOLINI, *Scritti di archivistica e di ricerca storica*, raccolti da BENEDETTO NICOLINI, Roma 1971, pp. xx-382, L. 3.000.
- LXXVI. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Archivi del governo francese nel dipartimento dell'Ombrore. Inventario*, a cura di GIULIANO CATONI, Roma 1971, pp. 277, tav. 1, L. 1.500.
- LXXVII. ARNALDO D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma 1972, pp. xii-669, tavv. 25 (esaurito).
- LXXVIII. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I regesti dell'archivio*, VII (aula II: capsule XXVIII-XLI), a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1972, pp. xxvi-492, tavv. 12, L. 3.500.
- LXXIX. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I regesti dell'archivio*, VIII (aula II: capsule XLII-LVI), a cura di TOMMASO LECCISOTTI, Roma 1973, pp. lxxxviii-380, tavv. 10, L. 3.700.
- LXXX. *L'archivio di Aldobrando Medici Tornaquinci, conservato presso l'Istituto storico della Resistenza in Toscana. Inventario*, a cura di ROSALIA MANNO, Roma 1973, pp. xxxv-181, L. 2.500.
- LXXXI. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I regesti dell'archivio*, IX (aula II: capsule LVII-LXVIII), a cura di TOMMASO LECCISOTTI e FAUSTINO AVAGLIANO, Roma 1974, pp. xxxii-600, tavv. 12, L. 8.150.
- LXXXII. ARCHIVIO DI STATO DI FOGGIA, *L'archivio del Tavoliere di Puglia, Inventario*, II, a cura di PASQUALE DI CICCO e DORA MUSTO, Roma 1975, pp. 696, tavv. 7, L. 15.450.
- LXXXIII. ARCHIVIO DI STATO DI FOGGIA, *L'archivio del Tavoliere di Puglia, Inventario*, III, a cura di PASQUALE DI CICCO e DORA MUSTO, Roma 1975, pp. 562, tavv. 4, L. 12.950.
- LXXXIV. GIAN GIACOMO MUSSO, *Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell'Archivio di Stato di Genova (secc. XIV-XV)*, con appendice documentaria a cura di MARIA SILVIA JACOPINO, Roma 1975, pp. 291, L. 7.250.
- LXXXV. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Clemente VIII*, a cura di ANNA MARIA CORBO, Roma 1975, pp. 267, L. 6.100.
- LXXXVI. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I regesti dell'archivio*, X (aula II: capsule LXIX-LXXV), a cura di TOMMASO LECCISOTTI e FAUSTINO AVAGLIANO, Roma 1975, pp. xxxii-364, tavv. 12 (esaurito).

- LXXXVII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *L'archivio notarile (1221-1862). Inventario*, a cura di GIULIANO CATONI e SONIA FINESCHI, Roma 1975, pp. 435, L. 9.050.
- LXXXVIII. DIREZIONE GENERALE DEGLI ARCHIVI DI STATO, *Guida delle fonti per la storia dell'America latina esistenti in Italia*, I, a cura di ELIO LODOLINI, Roma 1976, pp. xv-405, L. 7.650.
- LXXXIX-XC. *Radio Londra, 1940-1945. Inventario delle trasmissioni per l'Italia*, a cura di MAURA PICCIALUTI CAPRIOLI, Roma 1976, voll. 2, pp. cxxxvi-862, L. 26.500.
- XCI. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Lettere a Giuseppe Pelli Bencivenni, 1747-1808. Inventario e documenti*, a cura di MARIA AUGUSTA TIMPANARO MORELLI, Roma 1976, pp. xiv-739, tavv. 9, L. 17.500.
- XCII. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, III, Roma 1977, pp. viii-167, L. 4.850.
- XCIII. ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, *L'archivio dei visitatori generali di Sicilia*, a cura di PIETRO BURGARELLA e GRAZIA FALlico, Roma 1977, pp. 292, L. 9.000.
- XCIV. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Filippo Brunelleschi, l'uomo e l'artista. Mostra documentaria*. Catalogo a cura di PAOLA BENIGNI, Firenze 1977, pp. 119, tavv. 8 (esaurito).
- XCV. ABBAZIA DI MONTECASSINO, *I registi dell'archivio*, XI (aula II: capsule LXXVI-LXXXVIII), a cura di TOMMASO LECCISOTTI e FAUSTINO AVAGLIANO, Roma 1977, pp. lxxii-614, tavv. 4 (esaurito).
- XCVI. *Il cartulario di Arnaldo Cumano e Giovanni di Donato (Savona, 1178-1188)*, a cura di LAURA BALLETO, GIORGIO CENCETTI, GIANFRANCO ORLANDELLI, BIANCA MARIA PISONI AGNOLI, Roma 1978, I, pp. cxix-189, II, pp. xii-587 (voll. 2 in uno), L. 17.800.
- XCVII. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Archivio privato Tocco di Montemitto. Inventario*, a cura di ANTONIO ALLOCATI, Roma 1978, pp. 473, L. 7.000.

FONTI E SUSSIDI

- I. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *La depositaria del Concilio di Trento*, I, *Il registro di Antonio Manelli (1545-1549)*, a cura di EDVIGE ALEANDRI BARLETTA, Roma 1970, pp. xii-437, L. 5.500.
- II. ARCHIVIO DI STATO DI SIENA, *Libri dell'entrata e dell'uscita del Comune di Siena detti della Biccherna Registro 30° (1529, secondo semestre)*, a cura di GIULIANO CATONI, Roma 1970, pp. xl-169, L. 4.000.
- III. MARIO MISSORI, *Governi, alte cariche dello Stato e prefetti del regno d'Italia*, Roma 1973, pp. xiii-579 (esaurito).
- IV. GUIDO PAMPALONI, *Firenze al tempo di Dante. Documenti sull'urbanistica fiorentina*, premessa di NICCOLÒ RODOLICO, Roma 1973, pp. xxxviii-222 (esaurito).
- V. ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI, *Il primo Liber curiae della Procura-zione reale di Sardegna (1413-1425)*, a cura di GABRIELLA OLLA REPETTO, Roma 1974, pp. xii-260 (esaurito).

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

- VI. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Il primo registro della Tesoreria di Ascoli (20 agosto 1426-30 aprile 1427)*, a cura di MARIA CRISTOFARI MANCIA, Roma 1974, pp. XIII-191, tavv. 7, L. 5.950.
- VII. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Le Liber Officialium de Martin V*, publié par FRANÇOIS-CHARLES UGINET, Roma 1975, pp. xi-177, L. 6.400.
- VIII. ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI, *Saggio di fonti dell'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona relative alla Sardegna aragonese (1323-1479)*, I, *Gli anni 1323-1396*, a cura di GABRIELLA OLLA REPETTO, Roma 1975, pp. 185 (esaurito).

Dal 1983 le pubblicazioni degli Archivi di Stato sono articolate nelle seguenti collane: «Strumenti», che continua la numerazione della soppressa collana «Pubblicazioni degli Archivi di Stato»; «Fonti», che continua la numerazione della soppressa collana «Fonti e sussidi»; «Saggi» e «Sussidi» (nuove collane) e «Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato», ciascuna con autonoma numerazione.

STRUMENTI

- IC. *Guida agli Archivi della Resistenza*, a cura della Commissione Archivi - Biblioteca dell'Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia, coordinatore GAETANO GRASSI, Roma 1983, pp. xv-974, L. 39.100.
- C. ARCHIVIO DI STATO DI FOGGIA, *L'archivio del Tavoliere di Puglia. Inventario*, IV, a cura di PASQUALE DI CICCIO e DORA MUSTO, Roma, 1984, pp. 541, L. 27.000.
- CI. ARCHIVIO DI STATO DI AREZZO, *Fonti per la storia del sistema fiscale urbano (1384-1533)*. Inventari a cura di PAOLA BENIGNI, LAURETTA CARBONE e CLAUDIO SAVIOTTI, Roma 1985, pp. 246, tavv. 7, L. 16.500.
- CII. *Guida degli Archivi lauretani*, a cura di FLORIANO GRIMALDI, Roma 1985, pp. XIX-870.

SAGGI

- 1. *Studi in onore di Leopoldo Sandri*, a cura dell'Ufficio centrale per i Beni archivistici e della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma, Roma 1983, voll. 3, pp. xvi-986, L. 25.500.
- 2. *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981*, Roma 1983, pp. 518 (esaurito).
- 3. *Antologia di scritti archivistici*, a cura di ROMUALDO GIUFFRIDA, Roma 1985, pp. 847, L. 30.000.
- 4. *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600. Fonti e problemi. Atti del convegno internazionale, Milano 1-4 dicembre 1983*, Roma 1986, pp. 523, L. 28.500.
- 5. *Informatica e archivi. Atti del convegno di Torino 17-19 giugno 1985*, Roma 1986, pp. 362, L. 18.500.

SUSSIDI

1. *Bibliografia dell'Archivio centrale dello Stato (1953-1978)*, a cura di S. CARROCCI, L. PAVONE, N. SANTARELLI, M. TOSTI-CROCE, con coordinamento di M. PICCIALUTI CAPRIOLI, Roma 1986, pp. xxviii-457, L. 18.500.

QUADERNI DELLA «RASSEGNA DEGLI ARCHIVI DI STATO»

1. *Signoria, Dieci di Balìa, Otto di Pratica: Legazioni e Commissarie, missive e responsive. Inventario sommario*, a cura di MARCELLO DEL PIAZZO, Roma 1960, pp. 83 (esaurito).
2. *L'archivio del dipartimento della Stura nell'Archivio di Stato di Cuneo (1799-1814). Inventario*, a cura di GIOVANNI FORNASERI, Roma 1960, pp. 133 (esaurito).
3. SALVATORE CARBONE, *Gli archivi francesi*, Roma 1960, pp. 128 (esaurito).
4. ARNALDO D'ADDARIO, *L'organizzazione archivistica italiana al 1960*, Roma 1960, pp. 79, L. 500.
5. ELIO CALIFANO, *La fotoreproduzione dei documenti e il servizio microfilm negli Archivi di Stato italiani*, Roma 1960, pp. 80 (esaurito).
6. SOVRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER IL LAZIO, L'UMBRIA E LE MARCHE, *Gli archivi storici dei comuni delle Marche*, a cura di ELIO LODOLINI, Roma 1960, pp. 129 (esaurito).
7. G. COSTAMAGNA - M. MAIRA - L. SAGINATI, *Saggi di manuali e cartolari notarili genovesi (secoli XIII e XIV). (La triplice redazione dell'«instrumentum» genovese)*, Roma 1960, pp. 107 (esaurito).
8. LEONARDO MAZZOLDI, *L'archivio dei Gonzaga di Castiglione delle Stiviere*, Roma 1961, pp. 103 (esaurito).
9. ARMANDO LODOLINI, *Il cinquantenario del regolamento 2 ottobre 1911, n. 1163, per gli Archivi di Stato*, Roma 1961, pp. 81 (esaurito).
10. ANTONINO LOMBARDO, *Guida alle fonti relative alla Sicilia esistenti negli Archivi di Stato per il periodo 1816-1860*, Roma 1961, pp. 54 (esaurito).
11. BRUNO CASINI, *L'archivio del dipartimento del Mediterraneo nell'Archivio di Stato di Livorno*, Roma 1961, pp. 98 (esaurito).
12. BRUNO CASINI, *L'archivio del Governatore ed Auditore di Livorno (1550-1838)*, Roma 1962, pp. 182 (esaurito).
13. VIRGILIO GIORDANO, *Il diritto archivistico preunitario in Sicilia e nel Meridione d'Italia*, Roma 1962, pp. 220 (esaurito).
14. CATELLO SALVATI, *L'Azienda e le altre Segreterie di Stato durante il primo periodo borbonico (1734-1806)*, Roma 1962, pp. 125 (esaurito).
15. GIUSEPPE PLESSI, *Lo stemmario Alidosi nell'Archivio di Stato di Bologna. Indice-Inventario*, Roma 1962, pp. 71 (esaurito).
16. GIOVANNI MONGELLI, *L'archivio dell'Abbazia di Montevergine*, Roma 1962, pp. 183, L. 1.000.
17. UBALDO MORANDI, *I giurisdicenti dell'antico stato senese*, Roma 1962, pp. 78, L. 1.000.

18. RAFFAELE DE FELICE, *Guida per il servizio amministrativo contabile negli Archivi di Stato*, Roma 1962, pp. 106, L. 1.000.
19. BENEDETTO BENEDINI, *Il carteggio della Signoria di Firenze e dei Medici coi Gonzaga*, Roma 1962, pp. 43, L. 1.000.
20. GIUSEPPE RASPINI, *L'archivio vescovile di Fiesole*, Roma 1962, pp. 192, L. 1.000.
21. SALVATORE CARBONE, *Provveditori e Sopraprovveditori alla Sanità della Repubblica di Venezia. Carteggio coi rappresentanti diplomatici e consolari veneti all'estero e con uffici di Sanità esteri corrispondenti. Inventario*, Roma 1962, pp. 92, L. 1.000.
22. SOVRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER LA TOSCANA, *Gli archivi storici dei comuni della Toscana*, a cura di GIULIO PRUNAI, Roma 1963, pp. 389, L. 1.000.
23. DANILO VENERUSO, *L'archivio storico del comune di Portovenere. Inventario*, Roma 1962, pp. 41 (esaurito).
24. RENATO PERRELLA, *Bibliografia delle pubblicazioni italiane relative all'archivistica. Rassegna descrittiva e guida*, Roma 1963, pp. 207 (esaurito).
25. FRANCESCO PERICOLI, *Titoli nobiliari pontifici riconosciuti in Italia*, Roma 1963, pp. 75, L. 1.000.
26. FAUSTO MANCINI, *Le carte di Andrea Costa conservate nella biblioteca comunale di Imola*, Roma 1964, pp. 267, L. 1.000.
27. ANNA MARIA CORBO, *L'archivio della Congregazione dell'Oratorio di Roma e l'archivio dell'Abbazia di S. Giovanni in Venere. Inventario*, Roma 1964, pp. LXXIV-234, L. 1.000.
28. DORA MUSTO, *La Regia Dogana della mena delle pecore di Puglia*, Roma 1964, pp. 115, tavv. 8, L. 1.000.
29. BRUNO CASINI, *Archivio della Comunità di Livorno*, Roma 1964, pp. 89, L. 1.000.
30. ORAZIO CURCUTUTO, *Archivio dell'Intendenza di Catania (1818-1860). Inventario*, Roma 1964, pp. 86, L. 1.000.
31. PIETRO D'ANGIOLINI, *Ministero dell'Interno. Biografie (1861-1869)*, Roma 1964, pp. 249, L. 1.000.
32. PASQUALE DI CICCIO, *Censuazione ed affrancazione del Tavoliere di Puglia (1789-1865)*, Roma 1964, pp. 128, tavv. 8, L. 1.000.
33. CATELLO SALVATI, *L'Archivio notarile di Benevento, 1401-1860. (Origini-formazione-consistenza)*, Roma 1964, pp. 137, L. 1.000.
34. MARCELLO DEL PIAZZO, *Il carteggio «Medici-Este» dal secolo XV al 1531. Regesti delle lettere conservate negli Archivi di Stato di Firenze e Modena*, Roma 1964, pp. 156, L. 1.000.
35. DANILO VENERUSO, *L'archivio storico del comune di Monterosso a Mare*, Roma 1967, pp. 86, L. 1.500.
36. ELIO LODOLINI, *Problemi e soluzioni per la creazione di un Archivio di Stato (Ancona)*, Roma 1968, pp. 177, tavv. 9, L. 2.000.
37. ARNALDO D'ADDARIO, *Gli archivi del Regno dei Paesi Bassi*, Roma 1968, pp. 139, tavv. 4, L. 2.000.
38. ETTORE FALCONI, *Documenti di interesse italiano nella Repubblica popolare polacca. Premessa per una ricerca e un censimento archivistici*, Roma 1969, pp. 140, L. 2.000.

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

39. MARCELLO DEL PIAZZO, *Il protocollo del carteggio della signoria di Firenze (1459-1468)*, Roma 1969, pp. 273, L. 2.000.
40. GIOVANNI ZARRILLI, *La serie «Nàpoles» delle «Secretarias provinciales», nell'archivio di Simancas. Documenti miscellanei*, Roma 1969, pp. 167, L. 2.000.
41. RAOUL GUÉZE, *Note sugli Archivi di Stato della Grecia*, Roma 1970, pp. 107, L. 2.700.
42. SOVRINTENDENZA ARCHIVISTICA PER LA CAMPANIA, *Atti del convegno per i primi trent'anni della Sovrintendenza (Positano, 5 gennaio 1970)*, Roma 1973, pp. 115, L. 1.500.
43. SALVATORE CARBONE, *Note introduttive ai dispacci al Senato dei rappresentanti diplomatici veneti. Serie: Costantinopoli, Firenze, Inghilterra, Pietroburgo*, Roma 1974, pp. 94, L. 1.490.
44. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *L'archivio del Commissariato generale per le ferrovie pontificie*, a cura di PIETRO NEGRI, Roma 1976, pp. 86, L. 2.185.
45. ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, *Collegio dei X poi XX Savi del corpo del Senato. Inventario*, a cura di GIORGIO TAMBA, Roma 1977, pp. 78, L. 2.300.
46. LUCIO LUME, *L'archivio storico di Dubrovnik. Con repertorio di documenti sulle relazioni della repubblica di Ragusa con le città marchigiane*, Roma 1977, pp. 181 (esaurito).
47. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Una fonte per lo studio della popolazione del Regno di Napoli: la numerazione dei fuochi del 1732*, a cura di MARIA ROSARIA BARBAGALLO DE DIVITIIS, Roma 1977, pp. 93, L. 2.950.
48. PETER RÜCK, *L'ordinamento degli archivi ducali di Savoia sotto Amedeo VIII (1398-1451)*, traduzione di SANDRO D'ANDREAMATTEO, prefazione di ISIDORO SOFFIETTI, Roma 1977, pp. 156, L. 5.500.
49. ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Inventario dell'archivio privato della famiglia Caracciolo di Torchiarolo*, a cura di DOMENICA MASSAFRA PORCARO, Roma 1978, pp. xxii-182, L. 4.500.
50. ELVIRA GENCARELLI, *Gli archivi italiani durante la seconda guerra mondiale*, Roma 1979, pp. viii-240, L. 8.000.
51. GIAMPAOLO TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e italiani*, Roma 1982, pp. 66, L. 1.600.
52. ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, *L'archivio dell'amministrazione Torlonia. Inventario*, a cura di ANNA MARIA GIRALDI, Roma 1984, pp. xxxiii-178, L. 9.500

ALTRE PUBBLICAZIONI DEGLI ARCHIVI DI STATO

MINISTERO DELL'INTERNO. DIREZIONE GENERALE DELL'AMMINISTRAZIONE CIVILE. UFFICIO CENTRALE DEGLI ARCHIVI DI STATO, *Gli Archivi di Stato al 1952*, 2ª ed., Roma 1954, pp. vii-750 (esaurito).

MINISTERO DELL'INTERNO. DIREZIONE GENERALE DEGLI ARCHIVI DI STATO, *La legge sugli archivi*, Roma 1963, pp. 426 (ristampa 1982).

Le pubblicazioni degli Archivi di Stato

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Inventario Archivio di Stato in Lucca, VII, Archivi gentilizi*, a cura di GIORGIO TORI, ARNALDO D'ADDARIO, ANTONIO ROMITI. Prefazione di VITO TIRELLI, Lucca 1980, pp. XIX-747, L. 29.500.

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, I (A-E), Roma 1981, pp. XVIII-1040, L. 12.500; II (F-M), Roma 1983, pp. XVI-1088, L. 29.200; III (N-R), Roma 1986, pp. XIV-1301, L. 43.100.

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI LIBRARI E GLI ISTITUTI CULTURALI, *Garibaldi nella documentazione degli Archivi di Stato e delle Biblioteche statali*. Mostra storico-documentaria, a cura dell'ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Roma 1982, pp. XXXII-285, L. 12.000.

GIACOMO C. BASCAPÈ-MARCELLO DEL PIAZZO, con la cooperazione di LUIGI BORGIA, *Insegne e simboli - Araldica pubblica e privata, medievale e moderna*, Roma 1983, pp. XVI-1064, L. 81.000.

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Le Biccherne, Tavole dipinte delle magistrature senesi (secoli XIII-XVIII)*, a cura di L. BORGIA, E. CARLI, M.A. CEPPARI, U. MORANDI, P. SINIBALDI, C. ZARRILLI, Roma 1984, pp. VII-389, L. 56.400.